



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

## **DIÁLOGO PROFÉTICO**

**IDENTIDADE E MISSÃO DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO**

**SEGUNDO O SEU XV CAPÍTULO GERAL (ANO 2000)**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor  
em Teologia Sistemática

por

José Antunes da Silva

sob orientação do

Prof. Doutor José Manuel Valente da Silva Nunes

e co-orientação da

Prof<sup>a</sup>. Doutora Ana Maria Castelo Martins Jorge

FACULDADE DE TEOLOGIA

Junho 2012



Este trabalho não seria possível sem o apoio de muitas pessoas.

Os meus agradecimentos dirigem-se em primeiro lugar ao Prof. José Nunes e à Prof. Ana Maria Jorge que me orientaram e animaram na investigação e na elaboração desta tese.

A Congregação do Verbo Divino deu-me a oportunidade de realizar esta investigação. Por isso, agradeço de modo particular à Província portuguesa da SVD o tempo e o apoio que concederam para levar a cabo este projecto. Ao Superior Geral da Congregação do Verbo Divino, P. Antonio Pernia, e ao seu Conselho, quero agradecer o acesso aos arquivos da SVD em Roma.

Ao longo do tempo em que investiguei o processo de preparação e o desenrolar do XV Capítulo Geral da SVD, tive necessidade de conferir alguns documentos no Arquivo Geral da Congregação. Isto só foi possível graças à disponibilidade de Herbert Scholz, Estanislau Chindecasse e Franz Bosold, que em Roma esquadrinhavam os arquivos à procura de respostas para as questões que eu lhes colocava a partir de Lisboa.

Expresso ainda a minha gratidão ao Prof. Peter Stilwell pela ajuda na tradução de algumas expressões inglesas, ao Prof. Alfredo Teixeira pelas sugestões pertinentes para a elaboração do questionário usado nas entrevistas e ao José Rocha pelo precioso apoio a nível metodológico.

Apresento, por fim, o meu mais sincero e profundo agradecimento a tantas outras pessoas que partilharam comigo esta caminhada encorajando-me, ouvindo-me, aconselhando-me, ou de algum modo permitindo-me ter as condições que sem elas não alcançaria.



«Há diversas formas de articular esta vocação missionária específica.  
Nós acreditamos que a compreensão mais profunda e adequada deste chamamento expressa-se através do termo ‘diálogo’, ou mais concretamente ‘diálogo profético’».

*XV Capítulo Geral da SVD, §53*

«It is in country unfamiliar  
emotionally or topographically  
that one needs poems and road maps».

Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, p. 218.



## SIGLAS E ABREVIATURAS

- AA – Concílio Vaticano II, decreto *Apostolicam actuositatem*  
ABP – Animação bíblica da pastoral  
AFRAM – [Zona] África e Madagáscar  
AG – Concílio Vaticano II, decreto *Ad gentes*  
AG-SVD – Archivo Generale de la Congregacione del Verbo Divino – Roma  
AP-POR – Arquivo Provincial da Província Portuguesa da Congregação do Verbo Divino – Lisboa  
ASPAC – [Zona] Ásia e Pacífico  
BRC – [Província] Brasil Centro  
CA – Carta encíclica *Centesimus annus*  
CDF – Congregação para a Doutrina da Fé  
CG – Capítulo Geral  
CR – *O cristianismo e as religiões*  
CRIS – Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares  
CT – Exortação apostólica *Catechesi tradendae*  
CTI – Comissão Teológica Internacional  
DA – *Reflexão e Orientações sobre o Diálogo Inter-religioso e o Anúncio do Evangelho de Jesus Cristo* [documento habitualmente conhecido como «Diálogo e Anúncio»]  
DCE – Carta encíclica *Deus caritas est*  
DEV – Carta encíclica *Dominum et vivificantem*  
DH – Concílio Vaticano II, declaração *Dignitatis humanae*  
DI – Concílio Vaticano II, declaração *Dominus Iesus*  
DM – *A posição da Igreja perante os que seguem outras religiões. Diálogo e missão* [documento habitualmente conhecido como «Diálogo e missão»]  
DS – *Draft Statement* [Declaração Preliminar]  
DV – Concílio Vaticano II, constituição dogmática *Dei Verbum*  
EAf – Exortação apostólica *Ecclesia in Africa*  
EAm – Exortação apostólica *Ecclesia in América*  
EAs – Exortação apostólica *Ecclesia in Asia*  
EEu – Exortação apostólica *Ecclesia in Europa*  
EN – Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*  
EO – Exortação apostólica *Ecclesia in Oceania*  
ES – Carta encíclica *Ecclesiam suam*

EURO – [Zona] Europa  
 FABC – Federation of Asian Bishops' Conference [Federação das Conferências dos Bispos da Ásia]  
 GC – General Chapter [Capítulo Geral]  
 GS – Concílio Vaticano II, constituição pastoral *Gaudium et spes*  
 IDH – Índice de Desenvolvimento Humano  
 HG – Carta encíclica *Humani generis*  
 HS – Constituição apostólica *Humanae salutis* (25 de Dezembro de 1961)  
 IMAG – Institutos Missionários Ad Gentes  
 IMC – International Missionary Council [Conselho Missionário Internacional]  
 JPIC – Justiça, Paz e Integridade da Criação  
 LG – Concílio Vaticano II, constituição dogmática *Lumen gentium*  
 LPD – *Living prophetic dialogue* [documento final do XVI Capítulo Geral da SVD]  
 LTS – *Listening to the Spirit. Our missionary response today* [documento final do XV Capítulo Geral da SVD]  
 Md – Documentos da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Medellín, 1968.  
 MM – Carta encíclica *Mater et magistra*  
 NA – Concílio Vaticano II, declaração *Nostra aetate*  
 NMI – Carta apostólica *Novo millennio ineunte*  
*Nuntius – Nuntius Societatis Verbi Divini*  
 OA – Carta encíclica *Octagesima adveniens*  
 OES – [Província] Áustria  
 ONG – Organização não-governamental  
 ONU – Organização das Nações Unidas  
 OT – Concílio Vaticano II, decreto *Optatam totius*  
 PANAM – [Zona] Pan-americana  
 Pb – Documentos da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Puebla, 1979.  
 PC – Concílio Vaticano II, decreto *Perfectae caritatis*  
 PCIRD – Pontifical Council for Interreligious Dialogue [Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso]  
 PHC – [Província] Filipinas Centro  
 PNG – [Província] Papuásia Nova Guiné  
 PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
 PO – Concílio Vaticano II, decreto *Presbyterorum ordinis*  
 PP – Carta encíclica *Populorum progressio*  
 RH – Carta encíclica *Redemptor hominis*  
 RM – Carta encíclica *Redemptoris missio*  
 SEDOS – Servizio di Documentazione e Studi sulla Missione  
 SRS – Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*  
 SSpS – Servae Spiritus Sanctus [Congregação das Missionárias Servas do Espírito Santo]  
 SVD – Societas Verbi Divini [Congregação do Verbo Divino]  
 TMA – Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*



UR – Concílio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio*  
URL – [Região] Urais  
US – Carta encíclica *Ut unam sint*  
VC – Exortação apostólica *Vita consecrata*  
VD – Exortação apostólica *Verbum Domini*  
WCC – World Council of Churches [Conselho Mundial das Igrejas]  
WP – *Working Paper* [Documento de Trabalho]  
ZON – Zona

§ – parágrafo  
§§ – parágrafos  
cân. – cânone  
cap. – capítulo  
cf. – conferir  
col. – coluna/colunas  
const. – constituição/constituições SVD  
coord. – coordenador/coordenação  
dir. – director/direcção  
doc. – documento/documentos  
ed. – editor/edição  
eds. – editores  
et al. – e outro/outros  
fasc. – fascículo  
Ibid. – ibidem  
Id. – idem  
L – *Local* [abreviatura usada no Arquivo Geral da SVD para referenciar as cartas do Superior Geral da Congregação do Verbo Divino dirigidas só a alguns membros ou Províncias]  
nº – número  
org. – organizador [coordenador de edição]  
P – *Province* [abreviatura usada no Arquivo Geral da SVD para referenciar as cartas do Superior Geral da Congregação do Verbo Divino dirigidas a todos os Superiores Provinciais e Regionais]  
p. – página  
pp. – páginas  
S – *Society* [abreviatura usada no Arquivo Geral da SVD para referenciar as cartas do Superior Geral da Congregação do Verbo Divino dirigidas a todos os membros da Congregação]  
s.d. – sem data  
seg. – seguinte/seguientes  
s.l. – sem local  
s.n. – sem nome  
trad. – tradução  
vol. – volume



## INTRODUÇÃO

1. O diálogo, nomeadamente o diálogo ecuménico e o diálogo inter-religioso, tem vindo a ocupar um lugar cada vez mais central na reflexão teológica recente. Teólogos, dos mais diversos quadrantes, têm investigado esta temática e, deste modo, contribuído para que o diálogo seja hoje um assunto recorrente não só na teologia, mas também na pastoral da Igreja. Nomes como Yves Congar, Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Claude Geffré, entre outros, destacam-se neste campo. Por seu lado, desde o Concílio Vaticano II, o Magistério da Igreja tem produzido alguns textos de relevo sobre esta matéria. Aliás, no seguimento do Concílio nasceram na Igreja Católica inúmeras iniciativas, a nível local, nacional e internacional para a promoção do diálogo, quer com as várias denominações cristãs, quer entre o cristianismo e as outras tradições religiosas. Destas iniciativas, pelo seu valor simbólico, destaca-se o Encontro Mundial de Oração pela Paz que teve lugar em Assis no dia 27 de Outubro de 1986 e no qual participaram os líderes das grandes religiões.

A Congregação do Verbo Divino, no XV Capítulo Geral realizado no ano 2000, cunhou a expressão «diálogo profético» para definir a sua identidade e missão no mundo contemporâneo. Numa formulação concisa, os membros do Capítulo afirmaram que o conceito de diálogo profético expressa a compreensão mais profunda e adequada da vocação missionária específica da Congregação e, obviamente, dos seus membros. Este entendimento veio dar resposta a uma questão que emerge regularmente numa Congregação missionária tão multifacetada como a SVD, ou seja, como é possível

construir uma visão comum capaz de abarcar a sua diversidade étnica e cultural, acolher as diversas sensibilidades espirituais, teológicas e pastorais dos seus membros, e servir de inspiração para o seu trabalho missionário nos diferentes contextos e países onde a Congregação está presente. Sendo uma Congregação missionária *ad gentes*, a SVD teve sempre uma presença activa em ambientes religiosa e culturalmente plurais. É de assinalar que os seus membros provêm de um vasto conjunto de culturas e etnias. Actualmente (2012), os cerca de 6100 membros da SVD são oriundos de setenta países, enriquecendo a Congregação com a sua diversidade cultural e linguística e dando origem naturalmente a um contínuo diálogo intercultural a nível interno. É vasta, não só a diversidade de apostolados que os membros da Congregação do Verbo Divino exercem em todos os continentes, mas também a variedade de culturas onde exercem o seu ministério pastoral. Por seu lado, o trabalho missionário que os verbitas desenvolvem nas zonas do globo onde a presença de outras religiões, sobretudo na África e na Ásia, é maioritária, conduziu espontaneamente à reflexão sobre a presença e o papel da Congregação no campo da missão *ad gentes*. Confrontados diariamente com situações onde o pluralismo religioso e cultural faz parte integrante da realidade social, era necessário encontrar os métodos adequados para anunciar o Evangelho nesses contextos plurais específicos.

No seguimento do XV Capítulo Geral, o diálogo profético entrou rapidamente na linguagem dos missionários do Verbo Divino, não só como enquadramento teórico dos documentos oficiais e orientações pastorais, mas também como matéria de reflexão espiritual, debate interno e investigação missiológica. Porém, quando os conceitos são sobreutilizados correm o perigo de se gastarem e desgastarem, tornando-se meros lugares-comuns e chavões ideológicos. Os termos «diálogo» e «profético» têm significados diferentes para diferentes leitores podendo até assumir significados contraditórios entre si. Por seu lado, a expressão «diálogo profético» tornou-se tão comum nos círculos da SVD ao ponto de parecer que perdeu a força que o XV Capítulo lhe quis atribuir. Por outro lado, também podemos interrogar se o conceito de diálogo profético já terá alcançado o máximo de significação e de relevância. Por isso, num esforço de reverter o desgaste inerente ao seu uso indiscriminado, e inspirados na

sugestão que Bernard Lonergan adianta sobre a função da teologia sistemática<sup>1</sup>, procuramos nesta dissertação oferecer alguma inteligibilidade ao conceito de diálogo profético.

Este trabalho tem como objectivos: 1) Traçar o percurso do conceito de diálogo profético dentro da Congregação do Verbo Divino, situando-o no contexto mais amplo da missão da Igreja e do pensamento teológico contemporâneo sobre a missão. Sabemos, contudo, que haverá sempre oportunidades de ajustamentos e modificações à luz de novos elementos e evidências. 2) Verificar em que medida o diálogo é ou pode vir a ser profético. 3) Averiguar em que medida a noção de diálogo profético é um conceito novo na teologia da missão.

2. Esta investigação sobre o diálogo profético não pode ser entendida fora do enquadramento do nosso percurso missionário na África e em Portugal, nem isolado das leituras e do estudo que fomos fazendo tendo em vista compreender a realidade social, política, cultural e religiosa do mundo contemporâneo e as suas dinâmicas. Na verdade, ele surge na sequência e em estreita ligação com o nosso itinerário pessoal, onde sempre procurámos, através da reflexão crítica, integrar num horizonte de sentido o caleidoscópio dos serviços pastorais que nos foram sendo progressivamente confiados.

No Gana tivemos possibilidade de trabalhar numa região rural ainda marcada pela onipresença da religião tradicional africana, com as suas tradições, rituais, valores e visão do mundo. Esse contacto diário quer com pessoas que viviam profundamente a religião tradicional, quer com cristãos oriundos desse mesmo contexto religioso, despertou-nos para a imensa riqueza da diversidade cultural e religiosa presente no mundo e fez-nos apreciar a importância e a urgência do diálogo na missão. Em Portugal, tivemos oportunidade de trabalhar vários anos na pastoral universitária,

---

<sup>1</sup> B. Lonergan defende que o objectivo da teologia sistemática não é aumentar a certeza mas promover a inteligibilidade. Cf. B. Lonergan, *Method in theology*. Toronto, University of Toronto Press, 1990, pp. 335-353. A função da teologia sistemática é «understanding», ou seja, compreender as doutrinas que uma determinada pessoa ou comunidade afirma, em termos que possam ser transmitidos na cultura onde vive. Deste modo, o entendimento não é desencarnado, porque cada época histórica tem determinados desafios culturais. Uma das principais tarefas do teólogo é proporcionar a mediação entre as afirmações básicas da sua comunidade e a cultura onde vive. Cf. V. Gregson, «Theological method and theological collaboration II», in V. Gregson, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988, p. 111.

uma tarefa nas antípodas do trabalho missionário na savana africana. Se em África vivíamos num universo totalmente imbuído do religioso e aberto ao transcendente, agora a Universidade aparecia-nos, à primeira vista, como um campo secularizado e religiosamente indiferente. Contudo, também ali havia pessoas que se interrogavam sobre a fé ou a ausência dela. Por isso, a pastoral universitária constituiu uma plataforma para o diálogo com aqueles que procuram a fé ou, pelo menos, que querem encontrar razões consistentes que lhes permitam fazer uma leitura coerente da história e da sua própria existência num horizonte mais amplo que as contingências do momento presente. No espaço temporal entre a missão no Gana e o trabalho na pastoral universitária em Portugal, tivemos a possibilidade de frequentar um curso sobre religião e cultura nos Estados Unidos. Anos mais tarde, na Universidade Católica Portuguesa, fizemos uma abordagem ao estudo do contributo de Jacques Dupuis para a teologia cristã das religiões.

Neste quadro, o presente projecto de investigação sobre o diálogo profético não representa apenas uma pesquisa dos fundamentos teórico-práticos do conceito de diálogo profético, mas também um gratificante exercício de busca pessoal no sentido de iluminar os caminhos da missão nos contextos turbulentos mas também fascinantes da época em que vivemos. Contudo, devido à nossa pertença à instituição que cunhou e divulgou a expressão «diálogo profético» e ao percurso de vida, temos consciência das limitações pessoais e das contingências que podem condicionar este estudo. Talvez falte, nesta investigação, o necessário distanciamento, tão caro ao método científico. É certo que hoje muitos colocam em causa a possibilidade de uma visão totalmente neutra e imparcial nas ciências sociais e humanas, dado que os investigadores estão condicionados pelo contexto e eles próprios estão inseridos numa tradição concreta<sup>2</sup>. Por isso, a consciência de que o contexto e os pontos de vista do investigador podem

---

<sup>2</sup> Cf. M. Eliade; J. Kitagawa, (eds.), *The history of religions. Essays in methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959. Esta obra, já clássica no campo da história das religiões, recolhe vários estudos no campo da metodologia, onde sobressai a crítica da ilusão da visão neutra. No campo da antropologia, um dos mais conceituados antropólogos contemporâneos, C. Geertz, afirma que o trabalho de um antropólogo tende a ser uma expressão do seu trabalho de campo, «or, more accurately, of what his research experience has done to him». C. Geertz, *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. vi.

afectar a pesquisa e influenciar os resultados da investigação deve tornar-nos muito mais vigilantes e críticos.

3. A primeira parte deste trabalho tem como objectivo identificar o momento em que a expressão diálogo profético emergiu, traçar os seus antecedentes, mas sem esquecer o contexto onde se foi desenvolvendo. Para alcançar este propósito iremos delineando o percurso feito pela Congregação do Verbo Divino, no decorrer do espaço temporal que começa, genericamente falando, nos anos após o Concílio Vaticano II e vai até ao ano 2000, quando teve lugar o XV Capítulo Geral. Na sinalização deste itinerário damos realce à reflexão que a SVD foi fazendo sobre a própria identidade e o seu papel na Igreja e no mundo. Prestaremos particular atenção às decisões dos vários Capítulos Gerais que ocorreram neste período, sem descurar o contributo de outros fóruns de reflexão e de debate dentro da Congregação.

Na segunda parte procuramos enquadrar o diálogo profético no âmbito mais vasto da reflexão teológica contemporânea. Tendo em conta o recente magistério da Igreja, apresentamos o diálogo como uma atitude que radica na novidade da mensagem evangélica. Isto significa que o diálogo não pode ser considerado como uma moda transitória ou uma moderna estratégia pastoral, mas faz parte da essência da missão da Igreja, tal como o anúncio do Evangelho. No XV Capítulo Geral, a SVD qualificou o conceito de «diálogo» com o adjectivo «profético»; por isso, também daremos destaque à função profética do cristianismo e da Igreja e às suas consequências na actividade missionária.

Por fim, na terceira parte, procuramos demonstrar como o diálogo profético está no centro da identidade e da missão da Congregação do Verbo Divino. Nessa tarefa ser-nos-á útil a análise pormenorizada do documento final aprovado pelo XV Capítulo Geral, dando realce à noção de missão como *missio Dei* e tendo em consideração os interlocutores do diálogo profético e as dimensões características da Congregação do Verbo Divino.

Sete anos após o XV Capítulo Geral, o Generalato SVD publicou um opúsculo sobre o diálogo profético e doze passagens bíblicas, escolhidas para ilustrar o

significado e as implicações daquele conceito. No prefácio, o padre Superior Geral da SVD, Antonio Pernia, afirmava que a sua leitura e estudo poderiam revelar muitas perspectivas estimulantes que estão escondidas na noção de diálogo profético. Nessa altura, Pernia confessava sentir que só agora é que se estava a começar a penetrar no âmago do diálogo profético<sup>3</sup>. Através desta nossa investigação pretendemos oferecer um contributo para a compreensão de um conceito tão caro à Congregação do Verbo Divino. Procuramos lançar alguma luz sobre o diálogo profético, cartografar a sua génese e recepção na linguagem da Congregação, determinar as consequências missiológicas desta nova expressão da identidade verbita e verificar a sua importância no contexto da actual teologia da missão.

4. Do ponto de vista metodológico parece-nos necessário fazer as seguintes observações:

a) Foi claro, desde o princípio, que não nos situamos no campo da investigação histórica. Por isso, esta não é uma tese sobre a história do XV Capítulo Geral nem sobre a história do diálogo profético. O nosso objectivo limita-se, simplesmente, numa perspectiva sistemática, a sinalizar a evolução da reflexão sobre a missão e identidade verbitas, numa constante busca de inteligibilidade. Neste processo ocupou lugar de relevo a análise documental e a recolha de alguns depoimentos.

b) A maioria da documentação da Congregação do Verbo Divino utilizada neste trabalho foi produzida originalmente em inglês<sup>4</sup>. Durante a pesquisa efectuada no Arquivo da Cúria Geral da Congregação do Verbo Divino utilizamos quase sempre os textos no original em inglês. Pontualmente, servimo-nos também do texto castelhano.

---

<sup>3</sup> Cf. «Prophetic dialogue. Biblical stories, images and insights», *Nuntius XVI*, fasc. 4 (2007), p. 510.

<sup>4</sup> Actualmente, os documentos da SVD oriundos do Generalato são publicados em inglês e em espanhol. O uso corrente do inglês e do espanhol nos documentos da Congregação do Verbo Divino remonta ao período pós-conciliar. Até à década de 70 do século passado, o alemão era língua comum, dada a origem da SVD e a proveniência da maioria dos seus membros. Posteriormente, a presença da SVD em muitos países de língua inglesa e espanhola conduziu a uma mudança gradual dos idiomas de uso ordinário nos documentos oficiais. Esta prática generalizada foi de certo modo oficializada, em 2006, quando o XVI Capítulo Geral recomendou que todos os missionários do Verbo deveriam ser fluentes em inglês e em espanhol. Cf. «Approved resolutions and recommendations 2006», AG-SVD, *XVI GC*, folder III, doc. 103; LPD §102.



Por opção metodológica, as citações dos documentos da SVD que aparecem neste trabalho estão em português, sendo a tradução, na maioria dos casos, da nossa autoria.

c) Na nossa investigação tivemos oportunidade de entrevistar alguns membros da Congregação. Ainda que a escolha destes informantes e não de outros seja subjectiva, procurámos, contudo, conversar com dois tipos de pessoas-chave. Assim, entrevistámos alguns missionários do Verbo Divino que tiveram um papel de revelo no processo de preparação ou durante o XV Capítulo Geral e aqueles que, pelo cargo que então exerciam na Congregação, poderiam à primeira vista dar uma visão mais precisa e também mais fundamentada sobre as questões em discussão. As entrevistas estão reunidas em anexo próprio onde se indicam algumas notas pertinentes para as contextualizar, por exemplo, a função que o informante exercia à data da entrevista ou a língua em que esta foi realizada.

d) Os nomes próprios dos membros da Congregação do Verbo Divino, assim como termos geográficos, aparecem na língua original, exceptuando-se apenas aqueles que já são correntes em português.

e) Nas citações bíblicas usamos a tradução portuguesa *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica<sup>5</sup>. Respeitamos, todavia, o uso de outras traduções bíblicas presentes em textos que citamos. Tais citações, assim como as dos textos do Magistério, estão colocadas entre parêntesis no corpo do texto.

f) A bibliografia está dividida em três secções: fontes da SVD, textos do Magistério e bibliografia geral. As fontes da SVD integram o acervo documental produzido nas suas diversas instâncias governativas, desde o nível local aos capítulos gerais, passando pelo Generalato. Os capítulos gerais estão ordenados cronologicamente. Quanto aos textos do Magistério, uma vez que não integram o corpus documental em análise neste trabalho, colocámo-los em capítulo à parte e usámos traduções e publicações correntes de reconhecida fiabilidade.

---

<sup>5</sup> *Bíblia Sagrada*. Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2008.



## **PARTE PRIMEIRA**

### **DIÁLOGO PROFÉTICO:**

### **GÊNESE DE UM NOVO CONCEITO NA TEOLOGIA DA MISSÃO**



«As mudanças operadas no contexto da missão tornam ainda mais urgente a tarefa de renovar a nossa resposta missionária.

O ponto de partida para tal renovação terá de ser sempre a convicção de que a missão é, antes de mais, obra de Deus (RM 24) e que a nossa vocação não é mais do que um chamamento a tomar parte na missão do Deus Uno e Trino».

*XV Capítulo Geral da SVD, §34*



No XV Capítulo Geral, celebrado no ano 2000, a Congregação do Verbo Divino<sup>6</sup> traduziu a sua vocação missionária específica através da expressão «diálogo profético». Esta expressão foi, então, uma novidade nos documentos da Congregação e passou a ser um catalizador da identidade verbita. O objectivo desta primeira parte da nossa tese é identificar quando é que a expressão nasceu, quais os seus antecedentes e qual o contexto em que se foi desenvolvendo até atingir a forma final no documento capitular.

O primeiro capítulo apresenta, em traços largos, o percurso feito pela SVD desde o Concílio Vaticano II até ao XIV Capítulo Geral (1994), nomeadamente a reflexão que foi sendo feita sobre a sua identidade missionária. O segundo capítulo versa sobre a preparação do XV Capítulo Geral, que decorre entre 1997 e a elaboração do rascunho da declaração final, feita por uma comissão preparatória internacional em Maio de 2000. No terceiro capítulo, analisamos o processo de elaboração do documento final por parte dos capitulares reunidos em Capítulo Geral, de 5 de Junho a 14 de Julho do ano 2000, em Roma. No último capítulo indagaremos do modo como o diálogo profético foi objecto de um processo de recepção na Congregação do Verbo Divino.

---

<sup>6</sup> A Congregação do Verbo Divino (Societas Verbi Divini) foi fundada em 8 de Setembro de 1875, em Steyl, na Holanda, por Arnaldo Janssen, um sacerdote alemão da diocese de Münster. Nessa data, em Steyl, Arnaldo Janssen abriu uma casa destinada à formação de missionários alemães para as «missões estrangeiras» como, às vezes, se designava a actividade missionária da Igreja *ad gentes* nessa época. Devido à situação política que então se vivia na Alemanha, onde o *Kulturkampf* estava no auge, Arnaldo Janssen optou por abrir a casa missionária em território holandês, perto da fronteira alemã. O *Kulturkampf* designa um conjunto de políticas, inspiradas no liberalismo, que pretendiam afirmar a centralidade do Estado e libertar a sociedade da tutela da Igreja. A Alemanha tinha sido unificada em 1871 sob a hegemonia da Prússia. O paladino desta política foi o chanceler Otto von Bismarck, cujo governo promulgou uma série de leis que afectaram de modo particular a Igreja Católica. Os seminários foram fechados e alguns conventos suprimidos. Arnaldo Janssen viu nesta situação um sinal a lançar o olhar para fora dos horizontes limitados do seu país. Cf. J. Alt, *El mundo en un mesón. Vida y obra misionera de Arnaldo Janssen*. Cochabamba, Verbo Divino, 2002, pp. XIV-XV; 48-96; F. Bornemann, *Arnoldo Janssen. Fundador de los Misioneros del Verbo Divino. Su vida y su obra*. Estella, Verbo Divino, 1971, pp. 67-99. Sobre o *Kulturkampf* ver, por exemplo, E. Schmid, «Kulturkampf», in P. Chiocchetta, (dir.), *Dizionario storico religioso*. Roma, Editrice Studium, 1966, p. 496-499; H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, VII. Barcelona, Herder, 1978, pp. 930-945.





## **CAPÍTULO I**

### **A CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO DO IX AO XIV CAPÍTULO GERAL**

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino realizou-se no ano 2000. Dada a importância de um Capítulo Geral na vida de uma congregação religiosa e missionária, este acontecimento necessita de ser enquadrado num contexto mais amplo, quer no âmbito eclesial, quer dentro do percurso histórico da própria Congregação.

Enquanto está reunido, o Capítulo Geral é expressão de toda a Congregação e a sua suprema autoridade legislativa interna<sup>7</sup>. Neste sentido, um Capítulo Geral é obra não só dos capitulares, mas também de todos os outros membros do Instituto e, por isso, ele é a máxima expressão de representatividade e de co-responsabilidade. Sendo a suprema autoridade interna de um instituto religioso, o Capítulo Geral é, em primeiro

---

<sup>7</sup> Entre outras funções, o Capítulo Geral toma conhecimento do estado da Congregação no seu conjunto e dos diversos territórios que a formam, estreita os laços fraternos entre os indivíduos e as comunidades, estimula a renovação da vida religiosa e da vida apostólica, procura soluções adequadas aos problemas do momento presente e emana decretos e normas que julga necessárias e oportunas para dar resposta aos desafios colocados pela Igreja e pelo mundo à missão da Congregação. Cf. const. 616. Juridicamente, um Capítulo Geral detém a autoridade suprema num instituto de vida consagrada. É um órgão colegial, ou seja, é um conjunto de pessoas iguais em direitos e obrigações que actuam colegialmente; é um órgão não estável, de maneira que só existe e actua quando é convocado; é o sujeito supremo de autoridade de acordo com as Constituições do instituto. Cf. CDC, cân. 631; L. Gutiérrez, «Capítulo. Aspectos jurídicos», in A. Rodríguez; J. Casas, (dir.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989, pp. 136-141.

lugar, um acontecimento eclesial onde deve transparecer o sentido de pertença à Igreja numa atitude de sincera fidelidade e de resposta às suas necessidades mais prementes. Por outro lado, através de um Capítulo Geral, um instituto religioso coloca-se numa atitude de docilidade ao Espírito para poder escutar a voz de Deus e descobrir a sua vontade e, deste modo, avivar o carisma e renovar o seu serviço apostólico<sup>8</sup>.

Para melhor compreender o XV Capítulo Geral, começamos por elaborar uma breve síntese do percurso que a Congregação do Verbo Divino efectuou ao longo das três últimas décadas do século passado. Por uma questão de metodologia, tomamos como ponto de partida o ano de 1967. Em Novembro desse ano teve início o IX Capítulo Geral da SVD, que tinha como primeiro objectivo iniciar o processo de renovação das Constituições da Congregação do Verbo Divino à luz dos documentos do Concílio Vaticano II. Este processo, que envolveu intensamente toda a Congregação ao longo de vários anos, concluiu-se em 1983 com a aprovação pela Santa Sé do novo texto das Constituições. Estando estas renovadas e aprovadas, a Congregação estava em condições de dedicar a sua atenção e concentrar meios numa reflexão sobre a identidade verbita no mundo de hoje. Neste sentido, o XIII Capítulo Geral, realizado em 1988, significou uma primeira tentativa de apresentação sistematizada e orgânica da identidade verbita, traduzida nos documentos capitulares então aprovados e sinalizou o rumo a seguir nos anos vindouros até se chegar ao Capítulo Geral do ano 2000.

## **1. A renovação conciliar e a Congregação do Verbo Divino**

No seguimento do Concílio Vaticano II, os institutos de vida consagrada iniciaram uma profunda renovação da sua orgânica interna, vida apostólica e inserção no mundo, traduzida geralmente na reelaboração das Constituições à luz dos documentos conciliares<sup>9</sup>. No caso concreto da Congregação do Verbo Divino, esse

---

<sup>8</sup> Cf. S. Alonso, «Capítulo. Dimensión teológica», in A. Rodríguez; J. Casas, (dir.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989, pp. 129-136.

<sup>9</sup> Através do motu proprio *Ecclesiae sanctae*, de 6 de Agosto de 1966, o papa Paulo VI apresentou uma série de normas para a implementação dos decretos conciliares *Christus dominus*, *Presbyterorum ordinis*

processo começou ainda durante o decorrer do Concílio quando o Superior Geral, Johannes Schütte<sup>10</sup>, decidiu convocar um Capítulo Geral extraordinário para reescrever as Constituições à luz dos documentos conciliares<sup>11</sup>. O IX Capítulo Geral da SVD decorreu em Nemi (Roma) de 8 de Novembro de 1967 a 22 de Janeiro de 1968<sup>12</sup>. No processo de renovação das Constituições, dois assuntos marcaram o IX Capítulo Geral: o debate sobre o que se entende por «missões» e os votos religiosos. Ambos, naturalmente incidiam sobre a mesma questão, ou seja, a identidade dos missionários do Verbo Divino<sup>13</sup>. Após longo debate, o Capítulo decidiu assumir o conceito de missão conforme o decreto conciliar *Ad gentes* de modo a incluir a actividade missionária entre os povos ou grupos que ainda não crêem em Cristo, onde o Evangelho foi anunciado de forma insuficiente e onde a Igreja ainda não está radicada (cf. AG 6)<sup>14</sup>. A questão dos votos religiosos foi colocada na sua relação com a missão. Alguns capitulares

---

e *Perfectae caritatis*. A segunda parte de *Ecclesiae sanctae* é precisamente sobre a renovação da vida religiosa. Entre outras iniciativas, Paulo VI pedia que todos os Institutos de Vida Consagrada fizessem algumas mudanças nas suas Constituições e que estas, após um adequado tempo de experiência, fossem submetidas à Santa Sé para aprovação. Cf. *Ecclesiae sanctae II*, 1-11.

<sup>10</sup> Johannes Schütte foi Superior Geral da SVD de 28 de Março de 1958 a 15 de Dezembro de 1967. Natural da Alemanha, onde nasceu em 1913, J. Schütte foi missionário na China. Como Superior Geral, participou no Concílio Vaticano II, sendo eleito presidente da subcomissão para a revisão do texto conciliar sobre as missões. Faleceu em 1971. Cf. F. Bornemann, *A history of the Divine Word Missionaries*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1981 (Analecta SVD, 54-1), pp. 28-29.

<sup>11</sup> A ideia de um Capítulo Geral extraordinário, a realizar após a clausura do Concílio para reflectir sobre os documentos conciliares e adaptar as Constituições da SVD às novas orientações da Igreja, fora comunicada a toda a Congregação pelo Superior Geral, J. Schütte, no dia 25 de Maio de 1964. O Padre Geral pedia também que cada província constituísse comissões para o estudo desta matéria e enviasse para Roma todas as contribuições que julgassem oportunas. Cf. K. Müller, *The Renewal Chapters of the Society of the Divine Word*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1982 (Analecta SVD, 60), p. 2.

<sup>12</sup> O IX Capítulo Geral foi convocado através de uma carta do Superior Geral, datada de 21 de Novembro de 1966. Nessa carta, J. Schütte convoca o Capítulo Geral com a exclusiva finalidade de «elaborar as nossas Constituições e normas, os nossos fins, a nossa missão e o modo de viver, em consonância com as directivas do Concílio». E. McGuinn, um dos participantes do IX Capítulo Geral, refere que a renovação desejada exige a recepção dos documentos do Vaticano II e da sua doutrina e atenção aos «sinais dos tempos», escrevendo que «o recente progresso do homem, o desenvolvimento das nações onde trabalhamos, a revolução na teologia, os 16 decretos do Concílio exigindo metanóia, são razões mais que suficientes para a celebração de um Capítulo Geral da Congregação». E. McGuinn, «Llamada a la renovación. Noveno Capítulo General 1967-1968», *Verbum* 10, fasc. 1-2 (1968), p. 12. Cf. F. Bornemann, *A history of the Divine Word Missionaries*, pp. 46-48.

<sup>13</sup> K. Müller recorda que a principal pergunta dos capitulares era: «quem somos nós exactamente?». Cf. K. Müller, «La Congregación del Verbo Divino», in *Arnoldo Janssen, ayer y hoy*. Estella, Verbo Divino, 1988, p. 475.

<sup>14</sup> Segundo K. Müller, esta precisão do conceito de missão permite abranger o trabalho da Congregação entre os povos não-cristãos, a colaboração missionária entre minorias étnicas e a actividade em áreas da América Latina e das Filipinas onde devido à escassez de clero pode ser necessária a presença da SVD. Cf. *Ibid.*, pp. 475-476.

questionavam se a SVD deveria continuar a ser uma congregação religiosa ou se, pelo contrário, não seria mais adequado ao seu fim específico ser uma apenas uma sociedade missionária. O Capítulo pronunciou-se maioritariamente a favor do enquadramento religioso da Congregação. Todavia, esse assunto iria ser incluído num estudo alargado e profundo sobre a SVD a realizar até ao próximo Capítulo Geral<sup>15</sup>. O IX Capítulo Geral elegeu um novo Superior Geral, o padre John Musinsky<sup>16</sup>, a quem coube a tarefa de promulgar as novas Constituições<sup>17</sup>.

O esforço de renovação pós-conciliar prosseguiu em 1972 no X Capítulo Geral<sup>18</sup>. De suma importância na preparação do Capítulo Geral de 1972, foi a realização de um amplo estudo, pedido pelo IX Capítulo, abrangendo todas as áreas da Congregação, numa perspectiva teológica, sociológica e até financeira<sup>19</sup>. Dadas, por um lado, as limitações de pessoal e meios materiais e, por outro, as grandes exigências do serviço missionário, o Capítulo pediu que o Generalato promovesse um estudo de «maneira sistemática e científica» para encontrar as possibilidades de racionalizar os recursos humanos e materiais e «distribuí-los segundo um plano estratégico para o melhor serviço da Igreja, das Missões e da Congregação, ainda que isto traga consigo a renúncia a actividades e projectos que nos são muito queridos e tradicionais»<sup>20</sup>. Assim, entre 1968 e 1972, no seguimento do IX Capítulo Geral, a Congregação esteve envolvida num vasto e profundo processo de auto-estudo. Foram feitos vários inquéritos e foi lançado um amplo processo de reflexão. Para facilitar a comunicação dos resultados e a partilha de opiniões foram sendo publicados vários cadernos nas três línguas então maioritárias na Congregação: inglês, alemão e espanhol. Na apresentação do primeiro caderno, o Superior Geral, John Musinsky, escreveu que estes cadernos

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 476.

<sup>16</sup> John Musinsky foi o primeiro Superior Geral da SVD que não era de nacionalidade alemã. Nasceu em 1918, nos Estados Unidos, no seio de uma família de origem eslovaca. Foi eleito a 15 de Dezembro de 1967 e terminou o seu mandato no dia 12 de Novembro de 1977. O padre Musinsky faleceu no dia 2 de Março de 2006. Cf. F. Bornemann, *A history of the Divine Word Missionaries*, pp. 30-31.

<sup>17</sup> Cf. K. Müller, *The Renewal Chapters of the Society of the Divine Word*, p. 13.

<sup>18</sup> O X Capítulo Geral realizou-se em Nemi de 2 de Novembro a 20 de Dezembro de 1972.

<sup>19</sup> Este estudo, baptizado, em inglês, «Self-study», é fruto de uma decisão do IX Capítulo Geral. Cf. K. Müller, *The Renewal Chapters of the Society of the Divine Word*, p. 15. Os resultados, análises e reflexões foram sendo publicados em vários cadernos suplementos da revista *Verbum*.

<sup>20</sup> «Dialogi de constitutionibus nostris et relationes institutionis - self study», *Verbum. Supplementum* 7 (1968-1972), p. 108.

iriam sendo editados conforme fosse necessário, para serem um meio flexível e efectivo para o avanço da discussão. Musinsky tinha consciência de que o primeiro caderno continha um estudo crítico das novas Constituições, mas mesmo assim concordou com a sua publicação «não só para demonstrar que estão permitidos os comentários negativos, mas, sobretudo, porque cremos que a sua sinceridade e qualidade possuem aquele tom que desejaríamos ver em todas aquelas contribuições que receberemos à medida que avance o debate»<sup>21</sup>. Entre os elementos do auto-estudo figurava um «questionário de atitudes», que foi enviado a todos os membros da Congregação e tinha como objectivo «recolher informação sobre atitudes para determinar o estado de saúde da Congregação e para descobrir o modo de pensar dos seus membros sobre temas-chave»<sup>22</sup>. Na apresentação desse inquérito, J. Musinsky afirmava que o objectivo do questionário não era promover ou reafirmar um determinado ponto de vista, opinião ou ideologia, mas apresentar ao Capítulo Geral de 1972 um perfil da atitude dos membros a respeito de diversas questões<sup>23</sup>. As questões em causa eram muito variadas, versando sobre as Constituições, o serviço missionário, a vida religiosa, o celibato, a pobreza, a obediência, a vida comunitária, a formação, a administração, etc.

O X Capítulo Geral confirmou a finalidade principal da Congregação aprovada no Capítulo Geral anterior, dando destaque a alguns desenvolvimentos recentes na área da missão. Assim, é sublinhado o lugar central do anúncio do Evangelho na missão, a promoção humana é considerada uma dimensão importante da actividade missionária e começa a evidenciar-se o carácter internacional da SVD. Um dos resultados do auto-estudo foi mostrar a importância dos votos religiosos na vida dos membros da Congregação. Por isso, o X Capítulo Geral procurou encontrar uma formulação que articulasse harmoniosamente as duas dimensões: a vida apostólica-missionária e a vida religiosa. Nesse sentido, foi reafirmado que o seguimento do Verbo Divino exige que os membros da Congregação vivam os conselhos evangélicos na qualidade de missionários e que os votos devem compenetrar toda a sua actividade missionária<sup>24</sup>. O X Capítulo

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 119.

<sup>24</sup> Cf. K. Müller, «La Congregación del Verbo Divino», in *Arnoldo Janssen, ayer y hoy*, p. 477.

Geral declarou as Constituições em vigor com carácter de obrigatoriedade até ao Capítulo Geral seguinte<sup>25</sup> e pediu que o Conselho Geral nomeasse uma comissão para, entretanto, preparar uma revisão cuidadosa das mesmas Constituições<sup>26</sup>. O X Capítulo Geral foi, nas palavras do Superior Geral de então, John Musinsky, «um Capítulo de renovação em Cristo»<sup>27</sup>. A questão mais urgente que foi debatida no X Capítulo Geral referia-se à pertinência do serviço missionário, ou seja, se as missões ainda tinham sentido. Numa época em que a Igreja começava a falar positivamente das outras religiões<sup>28</sup>, em que muitos defendiam que o homem pode alcançar a salvação permanecendo dentro da sua cosmovisão e da sua religião e vivendo de acordo com a sua consciência, e em que a ajuda ao desenvolvimento era vista como a forma de missão adequada para enfrentar a pobreza e a injustiça do mundo, era legítimo perguntar sobre a razão de ser da missão verbita<sup>29</sup>.

O XI Capítulo Geral celebrou-se em 1977<sup>30</sup> e teve como principais objectivos eleger o sucessor do padre J. Musinsky e rever as partes III (sobre a formação) e IV (sobre o governo e administração) das Constituições da Congregação do Verbo Divino. Nesta magna assembleia, os capitulares elegeram o padre Heinrich Heekeren para o

---

<sup>25</sup> «Tenth General Chapter 1972», *Nuntius* IX, fasc. 4 (1973), p. 434. O texto, em inglês, diz: «The capitulars of the Tenth General Chapter, in the course of their discussions, have come to the conclusion that the new Constitutions, in force since 22 January 1968, are suitable as a norm for our service and our life. The Tenth General Chapter approves them and declares that they remain in force and are obligatory in nature until the next General Chapter».

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 434. O X Capítulo Geral teve como objectivo principal continuar o processo de renovação conciliar, dedicando muita atenção à índole religiosa da vocação missionária verbita e à formação missionária. Numa carta de 1 de Novembro de 1971, o Superior Geral, J. Musinsky apresenta os objectivos do X Capítulo Geral e estabelece as etapas da sua preparação. J. Musinsky deseja que, no Capítulo Geral, a Congregação continue o processo de análise da sua identidade para que possa chegar a uma melhor compreensão da sua missão nestes tempos de mudança. Pede, também, que seja dada a devida atenção à efectiva renovação espiritual a nível pessoal e comunitário. Cf. J. Musinsky, «Tenth General Chapter 1972. Objectives and preparations», *Nuntius* IX, fasc. 3 (1972), pp. 313-314.

<sup>27</sup> Cf. «Tenth General Chapter 1972», p. 416.

<sup>28</sup> O documento capitular de 1972 tem em mente a declaração conciliar *Nostra aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs.

<sup>29</sup> Estas perguntas aparecem no início do documento capitular e são as seguintes: «As missões são necessárias? Pode ser salvo o homem que procura Deus honestamente vivendo de acordo com a sua consciência, mesmo que, sem culpa própria, ignore o Evangelho de Cristo e a Igreja? Não reconheceu a Igreja valores positivos nas religiões não-cristãs? No mundo de hoje, marcado pela pobreza e injustiça, pela falta de liberdade e pela violência, não é o desenvolvimento humano claramente a forma de trabalho missionário que devemos assumir?» Cf. «Tenth General Chapter 1972», p. 416.

<sup>30</sup> O XI Capítulo Geral realizou-se em Nemi, de 4 de Outubro a 26 de Novembro de 1977.

cargo de Superior Geral<sup>31</sup>. Estabeleceram, também, seis prioridades a ter em conta nos anos subsequentes: 1) formação e promoção de uma comunidade genuína em todos os níveis da Congregação; 2) determinar e dar vida ao carisma específico da Congregação; 3) usar os meios de comunicação social para alcançar os fins da Congregação; 4) envolver-se no trabalho com a justiça e a paz em solidariedade com os pobres e os marginalizados; 5) promoção vocacional; 6) programas de formação adequados aos Irmãos<sup>32</sup>.

O XII Capítulo Geral, no qual ficou concluído o processo de renovação das Constituições da SVD à luz do Concílio Vaticano II, teve lugar em 1982<sup>33</sup>. Posteriormente, as Constituições foram apresentadas à Santa Sé que as aprovou no dia 19 de Outubro de 1983<sup>34</sup>. Terminada esta etapa, a Congregação do Verbo Divino, sobretudo através das suas instituições mais representativas, nomeadamente os capítulos gerais, pôde dedicar-se com maior empenho à tarefa de promover uma reflexão profunda, aberta e abrangente sobre a sua identidade e missão no mundo actual.

---

<sup>31</sup> Heinrich Heekeren nasceu em 16 de Fevereiro de 1931 em Sonsbeck, na Alemanha. Em 1952 entrou para o Noviciado SVD em Steyl (Holanda). Foi ordenado sacerdote em 1958. Estudou Bíblia em Roma e trabalhou como missionário na Colômbia, Espanha e Indonésia. Entre 1968 e 1975 foi director do programa de renovação espiritual, em Nemi (Itália). A 12 de Novembro de 1977 foi eleito Superior Geral, cargo que ocupou até 27 de Junho de 1988. Posteriormente, residiu em Steyl, onde assumiu o cargo de director do Centro de Espiritualidade Arnaldo Janssen. O padre Heekeren faleceu em Steyl a 14 de Dezembro de 2004. Pouco tempo após a sua morte foi publicada uma biografia que inclui testemunhos de muitas pessoas que o conheceram e com ele privaram. Cf. J. Alt, *Henry Heekeren SVD. Superior General of the Society of the Divine Word 1977-1988*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2006 (Analecta SVD 90/E).

<sup>32</sup> Cf. F. Bornemann, *A history of the Divine Word Missionaries*, p. 50-51. Os documentos do XI Capítulo Geral, juntamente com uma reflexão do padre H. Heekeren sobre os mesmos, estão publicados em *Nuntius* X, fasc. 5 (1983), pp. 419-426 [na edição inglesa]; 411-419 [na edição alemã]; 426-433 [na edição espanhola].

<sup>33</sup> O XII Capítulo Geral decorreu de 4 de Outubro a 24 de Novembro de 1982. Os documentos capitulares estão em *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985), pp. 575-629 [na edição inglesa], 553-609 [na edição alemã] e 557-614 [na edição espanhola]. Para uma visão de conjunto do trabalho realizado pelo XII Capítulo Geral, incluindo também o processo de preparação que o antecedeu, cf. K. Müller, «The 12<sup>th</sup> General Chapter of the Society of the Divine Word», *Verbum SVD* 24, fasc. 3 (1983), pp. 211-223.

<sup>34</sup> A edição portuguesa das Constituições SVD inclui a tradução do decreto de aprovação [Prot. Nr. R.45-1/82 da Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari]. Cf. *Constituições da Congregação do Verbo Divino*. Fátima, [s. n.], 1986, pp. XI-XII.

## 2. O XIII Capítulo Geral (1988)

O XIII Capítulo Geral da SVD realizou-se de 6 de Junho a 21 de Julho de 1988. Nesse ano, a Congregação do Verbo Divino, fundada em 1875, era já uma Congregação multifacetada e diversificada, presente em todos os continentes<sup>35</sup>. Os missionários verbitas viviam e trabalhavam nos mais diversos contextos sociais, políticos, religiosos e culturais. Na altura, as comunidades verbitas da Europa de Leste ainda viviam sob regimes comunistas, claramente anti-religiosos. Na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, as comunidades religiosas já sentiam profundamente as consequências da secularização e da falta de vocações. Por outro lado, na América Latina, na África e na Ásia, a SVD deparava-se com muitas situações onde populações inteiras vivam na pobreza e eram vítimas da injustiça, da opressão e da marginalização política e económica. Nesses continentes, o encontro com outras culturas e religiões era cada vez mais urgente. Numa situação de tanta diversidade social, cultural, política, religiosa e económica era natural que começassem a surgir preocupações sobre a identidade e a missão da Congregação<sup>36</sup>. Em 1988, a questão que preocupava a Congregação do Verbo Divino aparecia formulada nos seguintes termos: como ser missionário verbita em contextos tão diferenciados? Era possível encontrar uma visão que conseguisse unir os esforços, os sonhos, os projectos de todas as províncias, regiões e missões?<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Os primeiros missionários verbitas foram enviados para a China em 1879. Em 1889 chegavam à América do Sul (Argentina), em 1892 à África (Togo), em 1895 à América do Norte (Estados Unidos) e em 1896 à Oceânia (Papuásia-Nova Guiné). Cf. F. Bornemann, *A history of the Divine Word Missionaries*, pp. 222, 270, 380-382 e 398-399. A primeira presença verbita nos Estados Unidos deve-se ao Irmão Wendelin Meyer que, em 15 de Outubro de 1895, chegou a terras norte-americanas para divulgar as revistas missionárias de Steyl entre os imigrantes de língua alemã. Cf. E. Brandewie, *In the light of the Word: Divine Word Missionaries in North America*. Maryknoll, Orbis Books, 2000, p. 3.

<sup>36</sup> Na primeira parte do relatório que apresentou aos membros do XIII Capítulo Geral, o Superior Geral, P. Heinrich Heekeren, fez um apanhado da situação da Congregação ao nível do pessoal e das actividades. Entre outras coisas destacou: o crescimento numérico da SVD nos países do chamado Terceiro Mundo em contraste com a crise de vocações do mundo ocidental, a progressiva internacionalização das comunidades verbitas e a necessidade de encontrar respostas a nível zonal para responder à crescente variedade cultural da Congregação. Cf. «Report of the Superior General», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990), pp. 636-640.

<sup>37</sup> A Congregação do Verbo Divino está dividida em unidades administrativas que agrupam um determinado número de comunidades locais. Essas unidades administrativas são chamadas «províncias», «regiões» ou «missões», dependendo do número de membros que as compõem. Naturalmente, com o aumento de membros, as missões passam a regiões e estas a províncias. Algumas províncias e regiões geograficamente mais extensas, estão subdivididas em «distritos». Em princípio, neste trabalho, quando



Entre outras preocupações, o XIII Capítulo Geral procurou dar uma resposta a estas questões, elaborando três documentos: «A missão SVD hoje»<sup>38</sup>, «A espiritualidade missionária hoje»<sup>39</sup> e «A formação SVD hoje»<sup>40</sup>. O documento «A missão SVD hoje» procurava situar a missão verbita no contexto da missão da Igreja. Neste sentido, a Congregação do Verbo Divino colocava-se ao serviço da Igreja local, agora que fora abandonado o antigo costume de reservar a missionação de um determinado espaço geográfico a uma Congregação específica<sup>41</sup>. De acordo com o XIII Capítulo Geral, este serviço à Igreja local deveria traduzir-se de duas formas: no ser e no agir. No domínio do ser, as comunidades verbitas deveriam constituir um testemunho de vida comunitária, um testemunho de inserção nas condições reais da vida do povo e um testemunho de profecia no âmbito socioeconómico e político concreto e aí anunciar a Boa Nova e denunciar tudo aquilo que se lhe opõe. No domínio do agir, os verbitas propunham-se actuar nas Igrejas nascentes, comprometendo-se com a primeira evangelização; ajudar as Igrejas em desenvolvimento, sobretudo as que estão em situações de fronteira, ou seja, mais necessitadas de evangelização; ser uma presença missionária nas Igrejas de larga tradição cristã; e dar prioridade ao apostolado bíblico, à

---

utilizamos o termo «província» referimo-nos também às «regiões» e «missões». Há que ter em conta que nem todas as províncias da SVD correspondem exactamente aos países a que se referem. Assim, há províncias que se estendem por vários países, como por exemplo a província dos Urais (Rússia, Bielorrússia) ou a província do Botswana (Botswana, Zâmbia, África do Sul). Há também países onde a SVD tem várias províncias e/ou regiões como, por exemplo, no Brasil (Norte, Centro, Sul, Amazônia) e na Índia (Central, Oriental, Mumbai, Hyderabad, Guwahati). Cf. *Catalogus Sodalium Societas Verbi Divini 2010*. Roma, Curia Generalizia SVD, 2011, pp. vii-viii. As «zonas» são quatro: AFRAM (África e Madagáscar), ASPAC (Ásia e Pacífico), EUROPA e PANAM (Zona Pan-americana). Elas têm uma dimensão continental e são o resultado de um processo de cooperação entre províncias de uma mesma área geográfica. Em 1967, o IX Capítulo Geral estabeleceu a const. 631 (actualmente const. 635) onde se dizia que as províncias de uma área geográfica mais extensa, em que existam situações similares, deverão manter relações estreitas, consultar-se mutuamente e procurar vias comuns para as suas actividades apostólicas. O X Capítulo Geral (1972) aprovou uma resolução para que se convocassem assembleias zonais onde fosse possível e onde as províncias o solicitassem. Essas assembleias deveriam reunir-se cada dois ou três anos e elaborar um plano de acção comum. Nessa resolução explica-se que por «zona» se entende um conjunto de «várias províncias». Cf. «Tenth General Chapter 1972», pp. 431-432.

<sup>38</sup> «Divine Word mission today», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990), pp. 671-687.

<sup>39</sup> «SVD missionary spirituality today», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990), pp. 688-698.

<sup>40</sup> «SVD formation today», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990), pp. 699-709.

<sup>41</sup> Esta política era chamada *jus commissionis*. A Santa Sé confiava a um Instituto missionário um vasto território para que ali estabelecesse a Igreja. O Concílio Vaticano II aboliu esse sistema. Cf. H. Rzepkowski, *Diccionario de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1997, pp. 312-313. Actualmente, o *Código de Direito Canónico*, de 1983, no cân. 790 §1, diz que compete ao bispo diocesano promover, dirigir e coordenar as iniciativas e obras respeitantes à actividade missionária. Deve, igualmente, procurar que se façam convenções ou contratos com os institutos missionários.

comunhão intereclesial e ao papel dos meios de comunicação social e das ciências antropológicas e missiológicas no campo da missão<sup>42</sup>.

A actuação da SVD na Igreja local era, depois, explicitada em quatro secções, dedicadas respectivamente ao diálogo, à inculturação, à presença no mundo secularizado e à promoção da justiça, da paz e do desenvolvimento integral do homem. Deste modo, o XIII Capítulo Geral reconheceu que num mundo tão diverso cultural e religiosamente, os missionários do Verbo Divino teriam de entrar em diálogo

«com os membros de várias Igrejas cristãs, religiões, culturas e ideologias, numa busca comum e, por assim dizer, num caminho de peregrinos que avançam para a plenitude da verdade e da vida através da comunicação mútua que exige um profundo compromisso com a própria fé e uma abertura genuína à fé dos outros»<sup>43</sup>.

O Capítulo considerou que os verbitas deveriam comprometer-se com «o princípio evangélico da inculturação evidenciado na encarnação do Verbo de Deus». Contudo, reconhecia que «são as Igrejas locais os agentes primários da inculturação»<sup>44</sup>. O Capítulo de 1988 destacou a promoção integral do homem como um traço fundamental da missão verbita, aliás no seguimento do XII Capítulo Geral<sup>45</sup>. O texto do XIII Capítulo Geral fala da profecia dizendo que os missionários verbitas, no seguimento radical de Jesus, anunciam a Boa Nova e denunciam tudo o que se opõe ao Evangelho. Este anúncio e esta denúncia acontecem sempre num contexto sócio-económico e político específico que é para eles um desafio constante. O Capítulo recomenda que os missionários do Verbo Divino reacendam a dimensão profética da sua vocação religiosa e missionária na acção e na oração, na vida pastoral e na vida comunitária através do discernimento das suas prioridades e métodos à luz da Palavra de Deus escutada no meio dos sofrimentos do seu povo<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. «Divine Word mission today», pp. 673-675.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 675.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 678.

<sup>45</sup> O XII Capítulo Geral (1982), num documento sobre a justiça e a paz, convocava todos os membros da Congregação a demonstrarem um maior compromisso com a justiça e a paz em solidariedade com os pobres e oprimidos e, deste modo, participarem na missão de transformar o mundo que, segundo o Sínodo dos Bispos de 1971, é uma dimensão constitutiva do anúncio do Evangelho. Cf. «The promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of Constitution 112», *Nuntius XI, fasc. 5* (1985), p. 576.

<sup>46</sup> Cf. «Divine Word mission today», p. 685.

O documento capitular sobre a espiritualidade destacava os elementos-chave da espiritualidade verbita, o seu fundamento trinitário, a encarnação do Verbo e a acção do Espírito Santo. O documento estava todo marcado pela espiritualidade do êxodo<sup>47</sup>. Com esta expressão, o XIII Capítulo Geral quis afirmar a ideia de passagem (cristã, pascal, cultural, geográfica...) como a ideia central para a recta inteligência da identidade e da experiência dos missionários do Verbo Divino, a nível pessoal, cultural e também geográfico<sup>48</sup>. Este êxodo era visto à luz da Páscoa do Senhor Jesus que, na actualidade, se traduziria em três interpelações: a passagem da nossa cultura a outra, a solidariedade com os pobres e o diálogo com gente de outras crenças religiosas<sup>49</sup>. Estas seriam as fronteiras para onde o Espírito conduz o missionário. No que respeita ao êxodo em diálogo com os membros de outras religiões ou ideologias, o documento afirmava que a dimensão pascal é vivida quando «passamos da suspeição recíproca à confiança mútua»<sup>50</sup>. Em todas as dimensões do diálogo, o XIII Capítulo Geral enumerava a abertura, a hospitalidade e a paciência, assim como o respeito e a preocupação pelos outros como atitudes fundamentais a cultivar<sup>51</sup>. Na sua perspectiva, a meta do verdadeiro diálogo seria suscitar em todos os participantes «o desejo de se converterem mais plenamente à realidade inesgotável de Deus»<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> A expressão «passing over», do original inglês, foi traduzida para português por «êxodo». A expressão «passing over» remete, naturalmente, para «Passover» (Páscoa). J. Dunne utiliza a expressão «passing over» para descrever a viagem espiritual (spiritual journey) através de outras culturas ou religiões, ilustrando essa busca com os exemplos de grandes figuras da história religiosa da humanidade como Jesus, Maomé, Buda, Ghandi. Cf. J. Dunne, *The way of all the earth. Experiments in truth and religion*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986. Esta passagem por outra experiência religiosa e/ou cultural supõe um regresso à própria religião e cultura mas com uma atitude mais aberta e iluminada; não é um convite a abandonar a própria cultura ou a própria religião, mas aceitar e acolher o diferente de modo a ampliar o conhecimento e a prática da sua própria cultura e religião. Cf. J. Andrade, «Da pluralidade rumo ao diálogo inter-religioso», in E. Valle, (org.), *Diálogo profético e missão*. Campinas, Komedi, 2005, pp. 162-163.

<sup>48</sup> Cf. «SVD missionary spirituality today», p. 688.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 693.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 695.

<sup>51</sup> O texto retoma os vários níveis de diálogo de um então recente documento da Santa Sé publicado a 10 de Maio de 1984 e intitulado «The attitude of the Church toward followers of other religions. Reflections and orientations on dialogue and mission», habitualmente referido como «Dialogue and Mission». Texto inglês em Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Interreligious dialogue. The official teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II*. Boston, Pauline, 2006, pp. 1116-1129. Texto em português: «A posição da Igreja perante os que seguem outras religiões», *Documentação Católica*, ano VII, nº. 82-83 (1984), pp. 1-8.

<sup>52</sup> «SVD missionary spirituality today», p. 695.

O documento do Capítulo Geral de 1988 sobre a formação propunha algumas iniciativas, nomeadamente a propósito da formação dos novos missionários e da formação permanente, de modo a encorajar atitudes de diálogo nos membros da Congregação do Verbo Divino. Isto, na suposição de que a SVD não teria possibilidade de actuar de acordo com as novas formas de entender o seu serviço missionário, tal como estavam assinaladas nos documentos sobre a missão e sobre a espiritualidade, se não tivesse missionários adequadamente preparados, sobretudo no âmbito da formação teológica e missiológica, que pudessem traduzir aqueles ideais no dia-a-dia e na prática pastoral.

### **3. A missão em atitude de êxodo**

No XIII Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino assumiu a teologia da missão pós-conciliar e a partir dessa teologia elaborou uma espiritualidade missionária. Ambas, a teologia da missão e a espiritualidade missionária, tiveram um impacto significativo na vida e actividade missionária dos membros da Congregação. Segundo Antonio Pernia, a teologia da missão que está na base dos documentos do Capítulo Geral de 1988 é uma teologia que coloca o Reino de Deus, entendido como a realização do plano salvífico de Deus, como meta da missão<sup>53</sup>. Na sua opinião, um modelo de missão centrado no Reino está solidamente fundamentado na missão de Jesus como proclamação do Reino de Deus. A missão tem como meta edificar o Reino de Deus como oferta de salvação para todos, incluindo a transformação das estruturas deste mundo. Por isso, na sua opinião, isto conduz à presença dos missionários nas situações de fronteira onde os valores do Reino estão ameaçados ou ausentes. Conduz, também, à promoção do diálogo, da inculturação e da libertação<sup>54</sup>. Por seu lado, a espiritualidade que brota desta compreensão da missão é uma espiritualidade do discipulado que se

---

<sup>53</sup> A. Pernia chama-lhe «basileiocentric theology of mission». Cf. A. Pernia, «The theology and spirituality of mission in the documents of the SVD 13th General Chapter», *Verbum SVD* 30, fasc. 4 (1989), p. 369.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 374-375.

traduz no seguimento do Senhor e no êxodo. Então, a missão deixa de ser apenas mero trabalho e somatório de actividades externas para se tornar participação no mistério pascal do Senhor Jesus<sup>55</sup>.

No seguimento do XIII Capítulo Geral, o Generalato publicou, em 1989, o documento «Vivendo o mistério pascal», segundo número da série *Seguindo o Verbo*<sup>56</sup>. Com este texto, o Generalato queria oferecer aos membros da Congregação uma reflexão mais sistematizada sobre o conceito de «êxodo pascal» no contexto da espiritualidade missionária verbita.

O conceito de êxodo aplicado à vida e à missão verbita, tal como foi apresentado no XIII Capítulo Geral dos missionários do Verbo Divino encontrou algumas resistências, inclusivamente devido à dificuldade de traduzir a expressão inglesa «passing over» para outras línguas<sup>57</sup>. O texto publicado pelo Generalato procurava aprofundar esta temática a fim de esclarecer o pensamento do Capítulo Geral. Tomando como ponto de partida o relato bíblico da Última Ceia, destacava três momentos: o lava-pés, o partir do pão e a oferta da taça de vinho, apresentando-os como símbolos do serviço, do sacrifício e da partilha<sup>58</sup>. Seguidamente, evocava alguns episódios das vidas dos bem-aventurados Arnaldo Janssen<sup>59</sup> e José Freinademetz<sup>60</sup> para ajudar a

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 377-381.

<sup>56</sup> «Living the paschal mystery in SVD missionary spirituality», *Nuntius* XIII, fasc. 1 (1991), pp. 8-80.

<sup>57</sup> A expressão inglesa «passing over» teve uma aceitação boa e imediata porque dava a impressão de ser um símbolo «que evoca uma série de aspectos diversos das nossas vidas de verbitas». Ao procurar-se uma expressão semelhante em espanhol optou-se por «exodo pascual» que evoca uma dimensão bíblica que não está explicitamente presente na expressão inglesa. Cf. «Misioneros en exodo pascual», *Nuntius* XIII, fasc. 1 (1991), pp. 8-86. Em alemão optou-se pelo termo «Hinübergehen», que muitos consideraram inadequado. Cf. «Living the paschal mystery in SVD missionary spirituality», p. 12.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 16-29.

<sup>59</sup> Arnaldo Janssen nasceu a 5 de Novembro de 1837, em Goch, na Alemanha. Foi ordenado sacerdote em 1861. Em 1875 fundou a Congregação do Verbo Divino, em Steyl, na Holanda. Faleceu a 15 de Janeiro de 1909. Foi canonizado por João Paulo II no dia 5 de Outubro de 2003. Para a sua biografia ver: J. Reuter, *Arnaldo Janssen. Cativado e enviado pelo Espírito*. Braga, Livraria A.I., 2000; J. Alt, *El mundo en un mesón*; F. Bornemann, *Arnold Janssen. Founder of three missionary congregations 1837-1909*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1975 (Analecta SVD, 35).

<sup>60</sup> José Freinademetz nasceu a 15 de Abril de 1852, em Oies, no Tirol (Itália). Foi ordenado sacerdote em 1875 e nomeado coadjutor paroquial de San Martin (Val Badia, diocese de Brixen, no Tirol). Em 1878 ingressou na SVD e em 1879 partiu para a China com outro missionário verbita, João Baptista Anzer. Nesse país trabalhou até à sua morte em 28 de Janeiro de 1908. Foi canonizado por João Paulo II no dia 5 de Outubro de 2003. Para a sua vida e obra, ver: C. Pape; J. Vergara, *José Freinademetz. Um tirolês que amou os chineses*. Lisboa, Verbo Divino, 2003; F. Bornemann, *As wine poured out. Blessed Joseph Freinademetz SVD. Missionary in China 1879-1908*. Roma, Divine Word Missionaries, 1984.

compreender o êxodo para outras culturas e o êxodo para o serviço dos pobres. Da vida de Arnaldo Janssen, mencionava-se, por exemplo, a sua mudança da Alemanha para a Holanda a fim de abrir a casa missionária de Steyl, o facto de ter adquirido a cidadania austríaca para poder estabelecer a sua obra na Áustria e os passos que deu para a constituição de comunidades missionárias multiculturais. No caso de José Freinademetz destacavam-se a sua ida para a China com todas as consequências que isso lhe trouxe ao nível da aprendizagem da língua e dos costumes chineses e as várias perseguições de que foi alvo. Finalmente, o documento fazia referência à experiência concreta vivida no seio da Cúria Geral da Congregação do Verbo Divino para tecer algumas considerações relativamente a alguns elementos essenciais do êxodo em diálogo.

O texto reafirmava que os missionários do Verbo Divino dedicam toda a sua vida «a continuar a missão salvadora e unificadora do Verbo» procurando derrubar «os muros de divisão que separam entre si irmãos e irmãs». Os missionários eram desafiados a fazer o êxodo «para outras culturas de modo a eliminar as fronteiras do racismo e dos preconceitos»; a fazer o êxodo «para os pobres a fim de que desapareçam as fronteiras de classe»; e a empreender este êxodo «em diálogo, de maneira que morra o sectarismo religioso»<sup>61</sup>. Neste documento, o diálogo era definido não só como «falar», mas sobretudo como «escuta»<sup>62</sup>. Apresentava, também, alguns requisitos para o diálogo, nomeadamente uma atitude de acolhimento, no sentido de ter tempo para o outro; a paciência, traduzida numa escuta que possibilita a eliminação de mal-entendidos; e, finalmente, uma atitude de abertura que exige a capacidade de renúncia às próprias certezas<sup>63</sup>.

Dando seguimento a duas resoluções aprovadas no XIII Capítulo Geral, o Generalato nomeou duas comissões para estudar os temas da inculturação, do diálogo e da secularização<sup>64</sup>. Estas comissões reuniram-se em Nemi (Roma), de 29 de Abril a 8 de

---

<sup>61</sup> «Living the paschal mystery in SVD missionary spirituality», p. 80.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 71-74.

<sup>64</sup> As resoluções do XIII Capítulo Geral eram as seguintes: 1) «The generalate should appoint a commission of professionally trained and involved persons to make a comprehensive study of dialogue and inculturation in our Society and publish the results of the study before the next general chapter». «Divine Word mission today», p. 677; 2) «We ask the generalate to set up a commission for the further

Maio de 1991<sup>65</sup>. Dada a ligação existente entre os assuntos em estudo, acabaram por elaborar um documento comum, no qual se apresentam algumas reflexões propondo-as a todos os membros da Congregação, não como uma palavra final ou um tratado erudito, mas como um estímulo para o debate. Deste modo, poder-se-ia obter não só uma visão mais nítida do mundo e da missão, mas também uma renovada força e esperança<sup>66</sup>. O diálogo e a inculturação não eram apresentados como temas novos para a reflexão teológica nem como novas estratégias para a actividade missionária. Pelo contrário, eram classificados como conceitos estruturantes, uma espécie de lentes que focalizam com nitidez os actuais compromissos missionários num mundo cada vez mais secularizado<sup>67</sup>. Num mundo tão propenso a conflitos e a incompreensões, o diálogo e a inculturação eram vistos como meios adequados para o missionário evitar e ultrapassar os preconceitos gerados por ideologias etnocêntricas e fundamentalistas. O diálogo reconhece o direito do outro a ser diferente, aceita a validade da sua experiência religiosa e requer vontade e habilidade para comunicar honestamente a própria experiência religiosa. Em suma, o diálogo era apresentado como o esforço pelo qual as pessoas se abrem umas às outras, se escutam mutuamente e partilham a vida<sup>68</sup>.

Neste documento, o diálogo é inspirado pelo modelo kenótico do hino cristológico da Carta aos Filipenses (2,6-11), onde Paulo apresenta Jesus Cristo na sua entrega e doação, no esvaziar-se de si próprio e na renúncia, assumindo a condição de servo. Tomando como modelo estas atitudes de Jesus, o missionário não pode aproximar-se dos membros de outras culturas e religiões numa atitude de superioridade ou domínio. O texto afirma que «Jesus é modelo de diálogo precisamente por causa da sua ‘kenose’ e entrega»<sup>69</sup>. Talvez a ideia mais importante do documento seja esta: a comissão defende peremptoriamente que para realizar e cumprir a sua tarefa missionária no mundo actual, a Congregação do Verbo Divino precisa de compreender que o

---

study of this issue [secularization], its implications for our missionary activity, and appropriate responses». *Ibid.*, p. 684.

<sup>65</sup> Cf. «Secularization, inculturation and dialogue in today’s world. Reflections on mission towards the turn of the millennium and beyond», *Nuntius* XIII, fasc. 3 (1992), pp. 343-344.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 356.

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, p. 346.

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, p. 354.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 354.

compromisso com a inculturação e o diálogo não é uma opção de alguns, mas constitui o verdadeiro âmago da missão<sup>70</sup>.

#### 4. A Congregação do Verbo Divino em 1992

No percurso que estamos a analisar, há dois acontecimentos ocorridos em 1992 que é forçoso destacar: a publicação do relatório do Superior Geral sobre o estado da Congregação e a Assembleia-geral de provinciais.

O relatório do Superior Geral tem data de 25 de Março de 1992<sup>71</sup>. O relatório apresentado dava como superada a tensão que durante muito tempo foi perceptível na Congregação entre dois pólos: o religioso e o missionário<sup>72</sup>. H. Barlage<sup>73</sup> falava da urgência da missão, mas em novos moldes<sup>74</sup>. Numa época em que se tornara evidente o deslocamento do centro de gravidade do mundo católico para o hemisfério Sul, o Superior Geral destacava a mudança de perspectiva teológica que dava à Igreja local o protagonismo da missão. Nesta nova perspectiva, os missionários do Verbo Divino estavam chamados a colocar os seus dons, a tradição e a experiência da Congregação ao serviço da Igreja local. Depois, Barlage referia-se à passagem de uma época em que o

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, p. 355.

<sup>71</sup> As Constituições da SVD determinam que aproximadamente cada três anos, o Superior Geral, com o seu Conselho, deve publicar um relatório sobre o estado da Congregação, devendo focar determinados pontos, como, por exemplo, dar uma visão global da evolução interna da Congregação, apresentar as prioridades, perspectivas e expectativas para os próximos anos, fornecer informação sobre a concretização das iniciativas e resoluções do último Capítulo Geral, etc. Cf. const. 619.12.

<sup>72</sup> Esta tensão entre os dois pólos traduzia-se numa pergunta recorrente: «somos religiosos ou somos missionários?» O acento numa ou noutra dimensão tem marcado a história da SVD. Esta polaridade acabou por ser entendida como uma força propulsora das comunidades verbitas: «somos religiosos siendo misioneros y somos misioneros estimulados por la consagración religiosa», conclui H. Barlage no seu relatório de 1992. H. Barlage, «Informe del Superior General. Nuestra Congregación en 1992», *Nuntius XIII*, fasc. 4 (1994), p. 367.

<sup>73</sup> Heinrich Barlage foi eleito Superior Geral no XIII Capítulo Geral (1988) e exerceu o cargo até 29 de Junho de 2000. Nasceu em 1932 na Alemanha e foi missionário na Papuásia-Nova Guiné.

<sup>74</sup> De salientar que este relatório é posterior à publicação da encíclica *Redemptoris missio* (1990), onde o papa João Paulo II apresenta a actual compreensão da Igreja sobre a actividade missionária. Aliás, Barlage cita várias vezes a *Redemptoris missio* nomeadamente na secção que versa sobre a urgência da missão. A dado momento, Barlage diz que a *Redemptoris missio* é um documento que interpela a razão de ser dos verbitas, escrevendo: «en efecto, en la Iglesia, misionera por su misma naturaleza, nosotros asumimos la misión en su forma más radical». *Ibid.*, p. 370.



acento recaía sobre a acção missionária tradicional para a época actual que acentua os apostolados específicos. Esta mudança, reconhecia, vinha na sequência do Capítulo Geral de 1988 que apelava a que fossem identificadas com maior clareza as áreas ou situações que correspondem à vocação específica da Congregação do Verbo Divino nas Igrejas locais.

A Assembleia-geral de provinciais realizou-se em São Paulo, no Brasil, de 27 de Julho a 15 de Agosto de 1992<sup>75</sup> e foi a primeira iniciativa deste género na Congregação do Verbo Divino. Numa entrevista, em Janeiro de 2007, H. Barlage recordou algumas razões, que ele classifica de ordem prática, que levaram à convocação daquela assembleia. Barlage começa por recordar que dos membros do Conselho Geral eleito no Capítulo Geral de 1988 apenas um, o padre Belmiro de Melo, não era principiante no ofício. O facto de serem neófitos no cargo revelava, na sua opinião, algumas limitações: «o horizonte de compreensão das preocupações da nossa Congregação como um todo era muito limitado» mas, ainda mais sério era «o conhecimento insuficiente da situação das Províncias nas várias partes do mundo» para as poder ajudar e coordenar. Numa afirmação de genuína humildade, Barlage acrescentava que «foi um sentimento de incompetência que nos levou – bastante cedo – a tomar a decisão de convocar uma assembleia-geral de todos os provinciais». Depois, explicou que o Conselho Geral tinha consciência de que o governo na Congregação estava demasiado centralizado e que eram necessários contactos mais directos e pessoais. Por isso, sentiam que um encontro com e entre todos os provinciais poderia ser de grande ajuda «para alcançar uma melhor cooperação e uma melhor compreensão das preocupações da Congregação». E, concluía, afirmando que, ao tomar aquela iniciativa, «o nosso desejo era o diálogo dentro da nossa Congregação»<sup>76</sup>.

No final da assembleia, os participantes dirigiram uma mensagem a todos os membros da Congregação onde diziam querer partilhar com todos a sua experiência de

---

<sup>75</sup> Uma das principais razões pelas quais a cidade de São Paulo foi escolhida para acolher esta reunião magna da SVD deve-se ao facto de nesse ano (1992) ocorrer o quinto centenário da evangelização do continente americano. Cf. «Mensaje a los cohermanos. Asamblea General São Paulo, Brasil», *Nuntius* XIII, fasc. 4 (1994), p. 354.

<sup>76</sup> «Interview with Heinrich Barlage: 1. The situation of the General Administration», in Anexo, p. 462-463.

comunhão, os sentimentos de alegria e também as inquietações vividas durante a assembleia. Uma vez que a sua intenção não era formular resoluções ou directivas, limitaram-se apenas a transmitir os «sentimentos de alegria e de esperança, de preocupação e de comunhão»<sup>77</sup> ali vividos. Entre as preocupações, os provinciais reunidos em São Paulo referem algumas dificuldades no campo da acção pastoral constatando, por exemplo, que era muito difícil traduzir na prática as mudanças operadas ao nível da compreensão teológica da missão. Uma das causas apontadas para a manutenção desta dicotomia indicava que se torna muito difícil mudar de rumo quando ainda se está habituado «a pensar em categorias de países que enviam e países que recebem missionários e em esquemas geográficos de missão»<sup>78</sup>.

A Assembleia de São Paulo retomou a questão, ainda não resolvida, das prioridades da missão verbita. Enumeraram-se algumas, como a comunidade, o apostolado bíblico e a justiça. Simultaneamente, foi sugerido que a chave do caminho da missão pode expressar-se na inter-relação entre estes três elementos: a realidade, a Palavra de Deus e a comunidade<sup>79</sup>. De salientar que a assembleia decorreu no ano em que se celebravam diversos eventos relacionados com os 500 anos da «descoberta» da

<sup>77</sup> «Mensaje a los cohermanos. Asamblea General São Paulo, Brasil», p. 354.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 355. A este propósito cabe aqui fazer referência ao chamado «consenso de Roscommon». Em 1990, os provinciais da Congregação do Verbo Divino na Europa, reunidos em Roscommon, na Irlanda, aceitaram uma nova compreensão da missão SVD no continente europeu. Na sua perspectiva, dada a crise de vocações nas Igrejas europeias e o processo de secularização em curso nas sociedades do continente, a Europa também era terra de missão (na terminologia tradicional) e por isso a Congregação também deveria destinar novos missionários para trabalhar no continente europeu. Os provinciais chegaram ao seguinte consenso: «Estamos de acordo em considerar a Europa como um campo de trabalho no mesmo sentido que os outros territórios no mundo». Cf. «Encontro de Provinciais da Europa», *Comunicação* 16 (5 de Novembro de 1990). Esta decisão foi tomada, segundo os participantes na reunião de Roscommon, de acordo com as prioridades do XIII Capítulo Geral. Cf. P. Raabe, «Europäisches Zonentreffen 1990 in Roscommon», AG-SVD, *ZON 0-1*, 1990. Posteriormente, no relatório apresentado ao Capítulo Geral de 1994, o Superior Geral faz referência ao «consenso de Roscommon» dizendo que é como que um «grito» da Europa a toda a Congregação. H. Barlage diz que era não suficiente declarar simplesmente que os próximos anos seriam cruciais para a SVD na Europa. Pelo contrário, as preocupações das províncias europeias deveriam encontrar eco na Congregação. Cf. H. Barlage, «Informe al Capítulo General de 1994», *Nuntius* XIV, fasc. 1 (1994), p. 20. O «consenso de Roscommon» não pode ser visto como uma resposta à crise de vocações na Europa Ocidental. O seu alcance é muito mais profundo e decorre do novo paradigma de missão que o decreto conciliar *Ad gentes* originou. A crise de vocações na Europa não se resolve com a «importação» de agentes pastorais de outros continentes para assegurarem a manutenção das estruturas e o preenchimento de vagas na Igreja local. Aliás, dez anos antes, W. Burrows já afirmava que o excesso de preocupação com a manutenção de estruturas e serviços pastorais pode impedir um maior empenho no «missionary outreach», ou seja no primeiro anúncio. Cf. W. Burrows, «SVD priorities. Facing ministry and evangelization dilemmas», *Missiology* 8, nº 4 (1980), pp. 455-469.

<sup>79</sup> Cf. «Mensaje a los cohermanos. Asamblea General São Paulo, Brasil», p. 356.

América e a Igreja comemorava o quinto centenário do início da evangelização do continente americano. Nesse contexto, os provinciais reconheceram que o pecado, traduzido, por exemplo, na violência, na escravidão e na demonização do outro, acompanhou a primeira evangelização e que, passados cinco séculos, continuava a ser necessário efectuar um caminho de conversão<sup>80</sup>.

## 5. O XIV Capítulo Geral (1994)

O XIV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino realizou-se em Nemi de 6 de Junho a 16 de Julho de 1994. A preparação do Capítulo e o modo como este foi decorrendo tiveram um desenvolvimento curioso. Numa carta datada de 29 de Janeiro de 1993 e dirigida aos superiores provinciais e regionais, Heinrich Barlage apresentava o plano de preparação para o XIV Capítulo Geral e enviava a primeira versão do documento de trabalho<sup>81</sup>. Na mesma data endereçou uma carta a todos os membros da Congregação anunciando o tema do Capítulo e dando a conhecer a agenda provisória. Nesta carta, o Superior Geral dizia que, num mundo profundamente dividido, «estamos chamados a realizar a missão de Cristo de construir comunhão e solidariedade»<sup>82</sup>. Este interesse pela comunhão deveria ser, segundo Barlage, a mensagem específica e o testemunho da SVD no mundo actual.

A segunda versão do documento de trabalho, elaborada por uma comissão preparatória, foi enviada não só a todos os capitulares<sup>83</sup> mas, também, a todos os membros da Congregação<sup>84</sup> no dia 29 de Setembro de 1993 e intitulava-se «A nossa

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, p. 358.

<sup>81</sup> Cf. H. Barlage, «Primera carta circular sobre el XIV Capítulo General. P 03/93», *Nuntius XIII*, fasc. 5 (1994), pp. 484-485.

<sup>82</sup> Id., «Agenda del XIV Capítulo General. S 01/93», *Nuntius XIII*, fasc. 5 (1993), pp. 521-522.

<sup>83</sup> Cf. Id., «Cuarta carta circular sobre el XIV Capítulo General. P 12/93», *Nuntius XIII*, fasc. 5 (1994), p. 520.

<sup>84</sup> Cf. Id., «Documento de trabajo para el XIV Capítulo General. S 03/93», *Nuntius XIII*, fasc. 5 (1994), pp. 525-526.

missão ao serviço da comunhão»<sup>85</sup>. O documento de trabalho descrevia sucintamente a situação contemporânea nas áreas da economia, da política, da religião e das relações entre os povos. Depois apresentava os elementos característicos da missão tal como é entendida actualmente. O diálogo era mencionado em várias dimensões (inter-cultural, inter-religioso e inter-ideológico) «como sendo um aspecto fundamental e essencial para a promoção de relações humanas autênticas e é um aspecto constitutivo da missão»<sup>86</sup>. Retomava-se a afirmação do XIII Capítulo Geral onde se dizia que «o diálogo é o próprio coração da actividade missionária da nossa Congregação»<sup>87</sup>. No contexto da época, o documento menciona algumas tarefas prioritárias que a missão da SVD é chamada a promover, sendo que a primeira de todas consiste em liderar o cruzar das fronteiras, referindo-se não tanto às fronteiras geográficas, mas às fronteiras da fé, nomeadamente as fronteiras relacionadas com a dignidade da pessoa humana e as fronteiras que expressam os valores do Reino. Os missionários do Verbo Divino têm a missão de construir pontes e de superar as barreiras que impeçam a experiência da comunhão<sup>88</sup>. Para ser capaz de responder aos desafios do mundo contemporâneo, a missão SVD ao serviço da comunhão é chamada a uma opção clara de solidariedade com os oprimidos e com os pobres, assumindo uma posição profética contra os abusos dos mais fracos e servir, compartilhar e identificar-se sobretudo com aqueles que estão nas fronteiras da fé e à margem da sociedade. É rejeitado o uso do «ultrajante estilo colonial de missão que impunha uma mensagem»<sup>89</sup>. Mais adiante, fazendo referência à vida comunitária, o documento de trabalho afirmava que as comunidades internacionais e multiculturais da SVD têm um valor de sinal poderosamente profético num mundo que clama por comunhão. A finalizar, o texto sugeria que o XIV Capítulo Geral constituísse uma experiência do processo de «construção de comunidade» e uma espécie de exemplo e de modelo de comunhão<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Original inglês: «Our mission at the service of communion. Working paper», AG-SVD, XIV GC, folder II, doc. 013. Existe tradução portuguesa: «XIV Capítulo Geral 1994. Nossa missão ao serviço da comunhão», AG-SVD, XIV GC, folder II, doc. 016.

<sup>86</sup> «XIV Capítulo Geral 1994. Nossa missão ao serviço da comunhão», p. 14.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

Desde cedo, no processo de preparação do XIV Capítulo Geral, foi-se gerando um consenso no sentido de não se produzir um documento capitular. Disto dão testemunho várias cartas do padre Superior Geral. Assim, a 13 de Agosto de 1993, numa circular enviada a todos os confrades, o Superior Geral convocava o XIV Capítulo e apresentava o elenco dos temas que viriam a ser debatidos nessa magna assembleia. Nesta carta, H. Barlage escrevia que o Capítulo não se proporia elaborar documentos sobre os temas em discussão, mas apenas dar um impulso mais forte ao processo de levar essas questões às províncias e às zonas, e destas de novo ao Generalato<sup>91</sup>. Posteriormente, numa carta de 29 de Setembro de 1993, dirigida a todos os membros da Congregação, escrevia que «de acordo com muitos comentários dos capitulares do XIII Capítulo Geral, o próximo capítulo não se propõe produzir documentos»<sup>92</sup>. O Capítulo – acrescentava o Superior Geral – seria uma «oportunidade especial para reflectirmos juntos sobre a nossa missão ao serviço da comunhão e vermos como promover um processo de renovação, nesta óptica, em toda a Congregação»<sup>93</sup>. Esta carta também recordava que o documento de trabalho fora enviado a todos os membros da Congregação e não apenas aos capitulares para que todos pudessem debater o tema e transmitir as suas preocupações e contribuições aos seus representantes no Capítulo. Numa outra carta da mesma data, mas remetida somente aos superiores provinciais e regionais, Heinrich Barlage pedia que todos usassem o documento de trabalho para reflexão pessoal e comunitária, não sendo necessário enviar os comentários para Roma<sup>94</sup>. Como iremos verificar, no decorrer do Capítulo e contrariando estas orientações, os capitulares optaram por elaborar um documento que sintetizasse o que de mais relevante fora debatido no decorrer das sessões plenárias. Contudo, a ideia original estava tão arreigada que até aparece mencionada na homilia da Eucaristia de clausura do Capítulo quando o padre Superior Geral afirmou que a tarefa deste Capítulo não foi tanto a de preparar documentos especiais para oferecer aos confrades, nem de regressar a casa com grandes visões, declarações e resoluções, mas convidar todos os

---

<sup>91</sup> Cf. H. Barlage, «Segunda carta circular sobre el XIV Capítulo General. S 02/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1993), p. 523.

<sup>92</sup> Id., «Documento de trabalho para el XIV Capítulo General. S 03/93», p. 526.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>94</sup> Cf. Id., «Cuarta carta circular sobre el XIV Capítulo General. P 12/93», p. 520.

membros da Congregação a unirem-se aos capitulares num sacrifício vivo de louvor e fazer a vontade de Deus<sup>95</sup>.

Durante o Capítulo, mais propriamente no dia 10 de Junho de 1994, Carlos Pape<sup>96</sup> apresentou o documento de trabalho ao XIV Capítulo Geral<sup>97</sup>. Na sua opinião, o documento procurava re-situar a SVD nas condições sócio-políticas e culturais da época, caracterizada por enormes mudanças. Deste modo, o documento servia para manter a Congregação sensível e aberta às alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens do nosso tempo, e reavivar a consciência de que tem uma vocação para não se fechar sobre si própria, mas para resolver os problemas a partir da realidade concreta. Neste sentido, o tema de fundo do XIV Capítulo Geral versava sobre a missão verbita num mundo profundamente dividido onde, concluiu, citando uma carta do Superior Geral, «estamos chamados a levar a cabo a missão de Cristo de construir comunhão e solidariedade»<sup>98</sup>.

De facto, o XIV Capítulo Geral acabou por aprovar um documento, intitulado «A nossa missão ao serviço da comunhão»<sup>99</sup>. Na apresentação do documento capitular, o Superior Geral recordou mais uma vez que os confrades que prepararam o Capítulo de 1994 não pretendiam que este elaborasse mais um documento, «todavia, examinando o novo número de *Seguindo o Verbo* com as suas declarações, resoluções e recomendações... dá a impressão de terem feito precisamente tal coisa!»<sup>100</sup> H. Barlage revelou que durante o desenrolar das sessões, quatro capitulares funcionaram como que se fossem antenas, procurando registar as preocupações mais importantes surgidas no

---

<sup>95</sup> Id., «Eucaristia de clausura del 14º Capítulo General. Homília del P. General», *Nuntius XIV*, fasc. 1 (1994), p. 40.

<sup>96</sup> Carlos Pape era Secretário das Missões, cargo que ocupou de 1982 a 1994. Cf. J. Alt, *The history of the foundation of the Divine Word Missionaries in Rome (1888-2003)*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2004 (Analecta SVD, 87), p. 317-318.

<sup>97</sup> Cf. C. Pape, «El documento de trabajo del 14º Capítulo General», AG-SVD, XIV CG, Minutes, session 8, Addenda to the Minutes.

<sup>98</sup> A citação usada por Carlos Pape foi retirada da carta do P. Superior Geral, intitulada «Agenda del XIV Capítulo General. S 01/93», p. 521.

<sup>99</sup> «XIV General Chapter 1994. Our mission at the service of communion», *Nuntius XIV*, fasc. 1 (1994), pp. 62-84.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 63.

plenário. Depois apresentaram a sua síntese aos capitulares para que a modificassem, discutissem e aprovassem<sup>101</sup>.

Lendo o documento aprovado pelos capitulares podemos concluir que o XIV Capítulo Geral não deu ao diálogo o destaque que talvez se esperasse, dada a importância que lhe dera o Capítulo Geral de 1988. Apenas numa das recomendações para a zona ASPAC foi mencionado que o diálogo não deve ficar limitado aos especialistas nem somente à investigação teórica e teológica. O diálogo, nomeadamente o diálogo com as religiões e os pobres na Ásia e no Pacífico, deveria ser «uma tarefa que cada missionário verbita deve procurar realizar no terreno da acção prática»<sup>102</sup>. Talvez o maior contributo do XIV Capítulo Geral seja a dinâmica de reflexão provocada a nível local e provincial pelo documento de trabalho. Na verdade, o texto que serviu de base para os trabalhos daquele Capítulo Geral estava profusamente pontuado com inúmeras perguntas cujo objectivo era incentivar quer a reflexão e o estudo pessoal, quer a partilha e o debate comunitário<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>103</sup> Nas 39 páginas, da versão portuguesa, do documento de trabalho do XIV Capítulo Geral contámos 49 perguntas.





## **CAPÍTULO II**

### **PREPARAÇÃO DO XV CAPÍTULO GERAL**

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino foi preparado ao longo de três anos (1997-2000) através de várias etapas, desde a consulta feita pelo Superior Geral a toda a Congregação de modo a recolher sugestões para o tema do Capítulo até à elaboração do documento de trabalho por uma comissão expressamente constituída para o efeito. Neste capítulo do nosso estudo apresentamos as diferentes fases do caminho percorrido pela Congregação do Verbo Divino na preparação do seu XV Capítulo Geral.

#### **1. Início do processo de consulta**

Podemos situar o começo do processo de preparação do XV Capítulo Geral no dia 18 de Maio de 1997, quando o Superior Geral da Congregação do Verbo Divino, Heinrich Barlage, dirigiu uma carta circular a todos os superiores provinciais e regionais convidando toda a Congregação a enviar sugestões para a elaboração de um tema para o Capítulo Geral a realizar no ano 2000<sup>104</sup>. Nessa carta, o Superior Geral recordava que o XV Capítulo Geral iria decorrer no contexto das celebrações do Jubileu do ano 2000 e

---

<sup>104</sup> Cf. H. Barlage, «15th General Chapter. P 06/97», *Nuntius XIV*, fasc. 4 (1997), pp. 412-413.

dos 125 anos da fundação da Congregação. A carta apresentava uma visão preliminar do próximo Capítulo Geral e enunciava alguns critérios que poderiam servir de ajuda na escolha do tema. Na sua opinião, o Capítulo deveria ser «uma oportunidade auspiciosa para renovar a nossa auto-compreensão como missionários do Verbo Divino no século XXI». Para alcançar este objectivo, o Superior Geral propunha que o próximo Capítulo reavivasse o sentido de missão que animara Arnaldo Janssen e, deste modo, pudesse renovar o compromisso dos membros da Congregação para a missão no novo milénio<sup>105</sup>. O Superior Geral solicitava que cada província e cada região sugerissem pelo menos dois temas. Pedia, também, que cada sugestão fosse acompanhada de um breve texto explicativo que a justificasse. Depois, apontou três critérios que as províncias deveriam ter em consideração ao proporem um tema: em primeiro lugar, que os temas tivessem alguma relação com os dois últimos Capítulos Gerais<sup>106</sup>; depois, que estivessem relacionados com os outros assuntos a ser tratados pelo Capítulo Geral; e, finalmente, que espelhassem os desafios do futuro, nomeadamente o Jubileu do ano 2000, os 125 anos da fundação da SVD e a missão no terceiro milénio.

A carta referia igualmente três assuntos que, no momento próprio, serviriam de base para a elaboração da agenda do Capítulo: a reflexão sobre o tema do Capítulo, a eleição do novo Superior Geral e do seu Conselho, e questões jurídicas como, por exemplo, a estrutura das zonas e as resoluções *ad experimentum* aprovadas nos capítulos anteriores. Finalmente, H. Barlage recordava que a preparação remota do Capítulo Geral deveria desencadear um processo que envolvesse todos os membros e todas as comunidades da Congregação.

O Superior Geral fixava o dia 31 de Outubro de 1997 como a data limite para as províncias fazerem chegar a Roma as respectivas sugestões. Ao pedido feito, responderam 33 províncias e regiões, totalizando 75 sugestões para o tema do

---

<sup>105</sup> «The especial significance of the year 2000 seems to offer an auspicious opportunity to renew our self-understanding as Divine Word Missionaries in the 21st century. Thus, we would think that the primary objective of the next general chapter would be *to recapture the sense of mission that inspired Blessed Arnold Janssen and thus recommit ourselves to mission in the new millennium*» [em itálico no original]. *Ibid.*, p. 412.

<sup>106</sup> Os temas dos dois Capítulos anteriores foram os seguintes: «missão SVD, espiritualidade e formação» (1988); e «a missão ao serviço da comunhão» (1994).

Capítulo<sup>107</sup>. A partir das respostas recebidas em Roma, o Secretário das Missões, Thomas Ascheman, elaborou um memorando para os membros do Generalato, onde fazia uma análise das respostas enviadas pelas províncias e as organizava de forma sistemática<sup>108</sup>. Nesse memorando, com data de 9 de Janeiro de 1998, Ascheman apresentava também um conjunto de observações. Em primeiro lugar, considerava que a resposta ao pedido do Superior Geral tinha sido um tanto fraca, dado que 21 províncias não se deram ao trabalho de responder. Contudo, na sua opinião, as respostas obtidas eram consistentes com a visão apresentada pelo Superior Geral. Por outro lado, reconhecia que, no conjunto das contribuições, havia uma grande dispersão de sugestões apesar de, globalmente, darem grande relevo a preocupações relacionadas com a missão verbita no mundo e não com assuntos de carácter interno da Congregação. Por exemplo, das 75 sugestões recebidas, 42 acentuavam a missão e 18 acentuavam preocupações comunitárias. O núcleo mais forte das sugestões estava identificado com a missão SVD e as tendências actuais que afectam a missão. Nestas tendências destacavam-se as grandes questões que a missão enfrentava, nomeadamente os desenvolvimentos na área religiosa, social e cultural que requeriam uma resposta apropriada. Como era de prever havia, também, algumas sugestões que não tinham relação com o tema, mas com aspectos processuais do próprio Capítulo. O memorando de T. Ascheman serviu de apoio aos membros do Generalato nas várias sessões de trabalho, nos primeiros meses de 1998, em que estudaram e analisaram as sugestões para o tema do Capítulo recebidas em Roma.

---

<sup>107</sup> As respostas enviadas para Roma são de diversas proveniências. A maioria das províncias elaborou a sua contribuição no contexto de uma ou várias assembleias provinciais. Noutras, as sugestões partiram do Conselho Provincial (por exemplo, Congo e Argentina Sul). Algumas províncias ultimaram as suas sugestões a partir do contributo de outras instâncias, nomeadamente a partir das reflexões e recomendações das comunidades locais (por exemplo, Austrália e Equador). Inclusivamente, algumas províncias enviaram para Roma as sugestões dos distritos locais sem qualquer modificação (por exemplo, Filipinas Centro). Por seu lado, os conselhos provinciais da Polónia, Eslováquia, Hungria e Urais reuniram-se na Polónia e enviaram uma proposta comum. Também houve contribuições a nível individual, por exemplo de confrades da Papuásia-Nova Guiné e do Chile. Todas as sugestões para o tema do Capítulo recebidas em Roma encontram-se reunidas em «Suggestions for Chapter theme», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 266.

<sup>108</sup> Cf. T. Ascheman, «Report on Province suggestions for theme for XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 267.

## **2. Primeira etapa: um tema em discussão**

No dia 23 de Julho de 1998, o Superior Geral da Congregação do Verbo Divino enviou uma carta a todos os superiores provinciais e regionais anunciando o tema escolhido para o XV Capítulo Geral e estabelecendo um calendário de preparação em três etapas<sup>109</sup>.

Nessa carta, o P. Barlage informava que o tema escolhido era o seguinte: «À escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje». Depois, indicava os objectivos do Capítulo Geral, manifestando o desejo de que este constituísse uma nova oportunidade para «1) discernir a vontade de Deus a nosso respeito e à nossa missão, 2) explicitar a missão verbita hoje, e 3) traçar pistas concretas e práticas para renovar o nosso serviço missionário». Desejando que o Capítulo Geral do ano 2000 fosse para a Congregação um momento especial num amplo processo de escuta do Espírito, que culminasse num documento capitular sobre a resposta missionária verbita a dar hoje, o Superior Geral estabelecia um calendário com as diversas etapas de preparação a nível local e provincial e enviou uma série de perguntas e de orientações para a reflexão na primeira das três etapas. Assim, todas as comunidades locais e distritais eram convidadas a reunirem-se para discutir o tema e, deste modo, contribuir para as respostas que cada província deveria enviar para Roma até 31 de Março de 1999. Este contributo das províncias seria posteriormente analisado por uma comissão preparatória internacional, facto que ocorreu em Agosto de 1999 e deu origem a um documento de trabalho. A segunda etapa ficava agendada para decorrer entre Setembro de 1999 e Março de 2000. Nesta fase, o documento de trabalho deveria ser estudado e discutido

---

<sup>109</sup> H. Barlage informava que as sugestões enviadas pelas províncias tinham sido estudadas pelo Generalato em seis sessões extraordinárias durante o mês de Janeiro desse ano. Mais tarde, os membros do Generalato reuniram-se em grupos de trabalho para continuar a reflexão sobre o mesmo material. Estas duas vertentes de propostas, ou seja, as sugestões das províncias e a contribuição do Generalato, serviram de base para tomar uma decisão sobre o tema do Capítulo Geral. O tema do Capítulo foi aprovado na reunião do Conselho Geral de 23 de Julho de 1998. Cf. H. Barlage, «Theme of the 15th General Chapter 2000. P 11/98», *Nuntius XIV*, fasc. 5 (1998), pp. 554-556.

nos capítulos locais e provinciais<sup>110</sup>. Os capítulos provinciais enviariam então para Roma uma declaração sobre o tema do Capítulo Geral que sintetizasse a reflexão a nível provincial sobre o documento de trabalho. Finalmente, numa terceira fase, programada para Abril e Maio de 2000, todas as contribuições seriam analisadas e trabalhadas por uma segunda comissão preparatória internacional. Esta comissão teria como objectivo elaborar um rascunho da declaração final para ser entregue a todos os capitulares quando chegassem a Roma para participar no Capítulo Geral e ser, depois, discutido no decorrer do mesmo.

Em anexo a esta carta seguia um conjunto de pautas para a reflexão pessoal, comunitária e provincial, acompanhadas de algumas perguntas para ajudar no estudo de cada um dos objectivos do Capítulo. Para enquadrar a reflexão sugeria-se, também, o capítulo quatro do Evangelho de São Lucas<sup>111</sup>. Num segundo anexo indicavam-se alguns passos a dar para que a reflexão fosse o mais ampla possível. Sugeria-se, por exemplo, que cada província constituísse uma equipa de animação que mobilizasse os confrades para o estudo do tema do Capítulo e promovesse dias de retiro sobre o mesmo. De novo, foi recordado que nesta primeira fase cada província deveria elaborar um documento-síntese, a partir da reflexão pessoal e comunitária, sobre a visão que a província tivesse alcançado. Para conseguir este objectivo, cada Conselho Provincial deveria constituir uma equipa responsável pela elaboração da síntese a partir das reflexões das comunidades locais<sup>112</sup>. O envio desta carta conjuntamente com as pautas para a reflexão sinalizou o início da primeira fase de preparação do XV Capítulo Geral.

No dia 25 de Março de 1999, através de uma carta dirigida a todos os membros da Congregação, o Superior Geral convocou formalmente o XV Capítulo Geral da SVD, a realizar em Nemi, nos arredores de Roma. A abertura do Capítulo ficou marcada para dia 5 de Junho de 2000 e apontava-se o dia 15 de Julho do mesmo ano

---

<sup>110</sup> Nesta segunda fase, as províncias deveriam contribuir com uma síntese da visão missionária da província sobre o tema do Capítulo [a statement on the theme by the provincial chapter]. Esta declaração não deveria ultrapassar as cinco páginas. Cf. *Ibid.*, pp. 556.

<sup>111</sup> Cf. H. Barlage, «Guide for reflection on the theme of General Chapter 2000. P 11/98, Enclosure – 1», *Nuntius XIV*, fasc. 5 (1998), pp. 558-560.

<sup>112</sup> Cf. H. Barlage, «Notes for the first phase of reflection and discussion on the Chapter theme. P 11/98, Enclosure – 2», *Nuntius XIV*, fasc. 5 (1998), pp. 557-558.

como a data prevista para a sua clausura<sup>113</sup>. Nesta missiva, H. Barlage recordava, mais uma vez, que o Capítulo Geral deveria ser o culminar de um processo de «escuta do Espírito» no âmbito de toda a Congregação que resultasse na elaboração de uma declaração capitular sobre a «nossa resposta missionária hoje»<sup>114</sup>.

No dia 21 de Maio de 1999, numa carta dirigida aos superiores provinciais e regionais, o Superior Geral comunicava a constituição da primeira comissão preparatória internacional, cuja missão seria estudar e analisar as contribuições das províncias e elaborar um documento de trabalho sobre o tema do Capítulo<sup>115</sup>.

A 26 de Julho de 1999, Thomas Ascheman apresentou um relatório ao Conselho Geral elaborado em parceria com Konrad Keler<sup>116</sup>. Neste relatório, os seus autores teciam alguns comentários acerca das reflexões enviadas pelas províncias, sugeriam algumas considerações a ter em conta para a elaboração do documento de trabalho e propunham um plano de acção e uma metodologia para a primeira comissão realizar o encargo que lhe fora confiado<sup>117</sup>. Os membros do Conselho Geral analisaram este relatório e fizeram algumas sugestões para serem integradas numa nova versão. Tendo

---

<sup>113</sup> Cf. H. Barlage, «Convocation of the XV General Chapter. S 01/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999), pp. 114-117.

<sup>114</sup> Na carta de 25 de Março de 1999, o Superior Geral enumerava outros assuntos que entrariam na Agenda do Capítulo. Estes assuntos eram: relatórios das Províncias/Regiões, Zonas e Generalato; avaliação do sistema de zonas; avaliação das mudanças *ad experimentum* introduzidas no XIV Capítulo Geral; eleição do Superior Geral e do seu Conselho; revisão de resoluções anteriores; resoluções propostas ao Capítulo pelo Generalato, Províncias/Regiões e confrades individuais. Esta carta recordava também o método para a eleição dos delegados de cada província ao Capítulo e fazia um convite a todos os confrades para acompanharem o processo de preparação em curso através da oração. Pedia, igualmente, que informassem os colaboradores e benfeitores sobre este evento, convidando-os à oração por esta intenção. Cf. *Ibid.*, p. 117.

<sup>115</sup> Cf. Id., «International Preparatory Commission. P 06/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999), pp. 99-100. A comissão era assim constituída: pelo Generalato: Konrad Keler (Presidente) e Thomas Ascheman (Secretário e Coordenador); zona europeia: Franz Helm (Áustria) e Bela Lanyi (Urais); zona pan-americana: Gerald Leo Burr (Estados Unidos - Chicago) [devido a doença, este membro foi substituído por Sam Cunningham (Estados Unidos - Chicago). Cf. Id., «Listening to the Spirit. Our missionary response today. Working paper for the 15th General Chapter. S 02/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999), p. 66] e Carlos Pellegrin (Chile); da zona Ásia-Pacífico: Philip Gibbs (Papuásia Nova Guiné); Leo Kleden (Indonésia - Ende), Dionisio Miranda (Filipinas Centro) e Anthony Poruthur (Índia Centro); da África-Madagáscar: Gabriel Afagbegee (Botswana) e Gabriel Gutiérrez (Moçambique).

<sup>116</sup> Cf. «Minutes of the General Council meeting 057 (26<sup>th</sup> July, 1999)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 1999*.

<sup>117</sup> K. Keler; T. Ascheman, «Report to the General Council on Province reflection papers. Phase one preparations for the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 334.

isto em conta, K. Keler e T. Ascheman reelaboraram o texto que foi depois entregue aos membros da primeira comissão preparatória internacional.

A primeira comissão preparatória internacional reuniu-se em Roma no mês de Agosto de 1999 com a incumbência de elaborar um documento de trabalho a partir da reflexão efectuada nas províncias e no Generalato sobre o tema do Capítulo. De salientar que, em resposta à carta do Superior Geral de 23 de Julho de 1998, 48 províncias e regiões, assim como alguns confrades a título individual, enviaram contribuições para Roma. Além deste material, oriundo das províncias, os membros da primeira comissão receberam três documentos adicionais.

O primeiro documento era um relatório elaborado por T. Ascheman e K. Keler, com data de 2 de Agosto de 1999<sup>118</sup>. Tratava-se de uma versão actualizada e ampliada do relatório que ambos tinham apresentado ao Conselho Geral no dia 26 de Julho. O relatório incluía um resumo das respostas enviadas pelas províncias e apresentava algumas considerações que o Conselho Geral achara por bem fazer chegar à comissão e que esta deveria ter em conta na elaboração do documento de trabalho. Assim, o Generalato recomendava que o texto deveria ser curto e não demasiado “académico”. Sugeria, também, que se deveria tentar manter como base bíblica o capítulo 4 do Evangelho de São Lucas de forma a destacar o papel do Espírito Santo na missão. Uma vez que as contribuições das províncias estavam eivadas de um tom acentuadamente negativo, o Generalato sugeria que se desse algum relevo aos aspectos positivos do mundo contemporâneo e dos sinais dos tempos. Por outro lado, segundo os autores do relatório, as respostas enviadas pelas províncias eram a prova de que na Congregação do Verbo Divino abundavam as ideias sobre a missão, faltando, porém, uma visão sistemática da mesma. Por isso, o Generalato pedia que a comissão esclarecesse qual era, na actualidade, o objectivo da missão.

O segundo documento entregue aos membros da primeira comissão preparatória era uma declaração produzida num seminário realizado em Nemi de 18 de Janeiro a 28 de Fevereiro de 1999. O seminário, intitulado «Missionários para o século XXI», contou

---

<sup>118</sup> K. Keler; T. Ascheman, «Listening to the Spirit. Our missionary response today. First international preparatory commission General Chapter 2000, 4-14 August 1999», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 335.

com presença de quinze missionários do Verbo Divino e quinze irmãs missionárias Servas do Espírito Santo. A declaração recolhia algumas temáticas na área da teologia da missão presentes noutros fóruns de discussão e reflexão<sup>119</sup>. Este documento destacava, em primeiro lugar, três elementos da missão: o anúncio do Reino de Deus, a criação de comunidades eclesiais alternativas e o diálogo com o mundo, as suas culturas e religiões<sup>120</sup>. Em seguida, afirmava a centralidade da pessoa na acção evangelizadora, em contraste com a missão centrada no seu objecto. Ou seja, segundo os participantes naquele seminário, no passado os missionários dedicavam demasiado tempo e energias à construção e manutenção de estruturas; agora, pelo contrário, entendiam que os missionários deveriam ter uma forte espiritualidade missionária<sup>121</sup>. Mais à frente, tomavam posição a favor de uma nova compreensão de missão liberta dos critérios geográficos. Independentemente do lugar geográfico onde o Evangelho possa ser anunciado, os missionários deveriam distinguir-se por uma atitude de desprendimento partindo não só da sua terra, mas deixando para trás o ambiente social e cultural que lhes eram familiares, ou seja, abdicando do *status quo* para viver e trabalhar nas fronteiras sociais, culturais e religiosas da missão. Neste sentido, a missão nas fronteiras não significaria tanto um lugar ou um espaço territorial, mas uma atitude que leva o missionário a sair para fora do mundo familiar onde se sente confortável e seguro<sup>122</sup>.

O terceiro documento era um texto da autoria de T. Ascheman, no qual o autor desenvolvia e inter-relacionava quatro tópicos acerca da missão: a missão como testemunho do Reino de Deus; nas fronteiras da cultura, classes sociais e tradições

---

<sup>119</sup> Cf. «Consensus statement for workshop missionaries for the 21<sup>st</sup> century», *Arnoldus Nota* (April 1999), pp. 3-4.

<sup>120</sup> No original inglês, no §2, podemos ler: «It is our deep belief and personal experience that mission itself, collectively in our various contexts and individually in our personal vocations, is a continuation of the mission of Jesus Christ. His mission and ours is the proclamation of the Reign of God, the creation of alternative local church communities, and dialogue with the world, its cultures, religions, and peoples».

<sup>121</sup> Cf. *Ibid.*, §8.

<sup>122</sup> A este propósito é elucidativo o décimo parágrafo: «While our call to be missionaries may entail a move to a foreign country, the essential missionary frontier is not geographical. [...] Regardless of where we serve, we too must go outside the familiar gates of the *status quo* to live and work at the frontiers of mission in our time».



religiosas; aportando dons, que ele chama dimensões essenciais verbitas; e vivendo como irmãos numa comunidade missionária<sup>123</sup>.

As respostas que as províncias remeteram para Roma seguiram, quase sempre, o guião com as perguntas enviado a 23 de Julho de 1998. No respeitante à clarificação da missão SVD no mundo contemporâneo, as respostas mostravam que já havia um conjunto de conceitos fundamentais para expressar a missão verbita, faltando apenas uma organização sistemática que os integrasse numa visão coerente.

O relatório elaborado por Keler e Ascherman destacava os elementos fundamentais das contribuições das províncias. Em primeiro lugar, eles notaram que havia um elevado grau de consistência nas respostas, apesar de existirem ênfases diferentes de província para província. Em segundo lugar, verificaram que as províncias reconheceram que a reflexão bíblica sugerida teve algum impacto, sobretudo na secção referente ao discernimento. Finalmente, no que se refere às três secções de perguntas do guião, Keler e Ascherman organizaram os elementos essenciais das respostas recebidas, que passamos a apresentar.

Na secção «Discernindo a vontade de Deus», Keler e Ascherman sintetizaram o contributo das províncias nos seguintes pontos: 1) a presença do Espírito nas diversas situações do mundo, a leitura dos sinais dos tempos em conjunto com o povo, a importância da oração, e o carácter plurinacional e multicultural da Congregação; 2) por vezes, os missionários verbitas admitiam que eram tentados a ignorar os impulsos do Espírito, caindo no individualismo e no activismo; 3) contudo, reconheciam que, frequentemente, tinham consciência de que era o Espírito quem guiava a sua vida e a sua actividade missionária<sup>124</sup>.

A propósito da secção «Clarificando a missão SVD hoje», Keler e Ascherman afirmavam que as respostas das províncias indicavam que a SVD já possuía as ideias fundamentais para caracterizar a sua missão e não eram sugeridos novos conceitos para expressar a visão missionária verbita. Porém, as províncias reconheciam que faltava

---

<sup>123</sup> O texto de T. Ascherman, «Our missionary vision. A foundation for SVD identity», encontra-se no dossier entregue à primeira comissão preparatória internacional. Cf. «Listening to the Spirit. Our missionary response today. First international preparatory commission», pp. 38-46.

<sup>124</sup> Cf. K. Keler; T. Ascherman, «Report to the General Council on Province reflection papers. Phase one preparations for the General Chapter 2000», pp. 7-8.

uma visão sistemática das diferentes ideias sobre a missão verbita. Havia, naturalmente, o retomar de algumas ideias recorrentes e que foram mencionadas por um elevado número de províncias. Assim, as quatro dimensões essenciais eram globalmente referidas e aceites<sup>125</sup>. Relativamente à expressão «cruzar fronteiras», o destaque ia para o encontro com os pobres e os marginalizados. Depois mencionava-se o serviço missionário em contextos multiculturais e, em último lugar, a colaboração com pessoas pertencentes a outras tradições religiosas<sup>126</sup>. A «criação» como fronteira da missão raramente foi mencionada, excepto nas contribuições da PANAM, onde apareciam referências frequentes a preocupações de índole ecológica. Sobre os leigos, os relatórios das províncias referiam uma larga e vasta colaboração e pediam que se aprofundasse essa colaboração<sup>127</sup>. A propósito da meta da missão SVD, notava-se um desejo de maior clareza e articulação das ideias<sup>128</sup>. Apesar de tudo, havia nas respostas algumas

---

<sup>125</sup> Todavia, analisando detalhadamente as contribuições enviadas para Roma, descobrimos algumas diferenças de acentuação. Por exemplo, o relatório comum da zona ASPAC, elaborado num seminário realizado em Bali (Indonésia) de 11 a 18 de Abril de 1999, e que recolhe o essencial das contribuições dessa zona, diz que tem havido pouco empenhamento nesta área. As dimensões são aceites, mas «there is virtually nothing in terms of province-level coordination». Ver «Collated report of ASPAC provincial reflection papers for Genchap 2000», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 321, §2.3.2. A propósito das dimensões essenciais, a província da Austrália sintetizou aquilo que é sentido em muitas outras províncias, ou seja, que as dimensões essenciais não são assumidas por cada um dos verbitas porque se pensa que elas são da exclusiva responsabilidade dos respectivos coordenadores: «We realize that we are more comfortable with 'institutions' rather than working in teams. This reality is made aware in our inability to fully take on the various priorities and dimensions of SVD life holistically. We often relegate the responsibilities to the individuals assigned to the areas of justice and peace, communications, etc.». Cf. «Reflection papers on Chapter theme. Australia Province», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 272.

<sup>126</sup> Ao falar das fronteiras, a zona ASPAC retoma uma contribuição da Índia Sul para referir que a SVD deve ser «contra-cultural»: «Present-day culture (which is consumerist, secularized, God-denying and life-negating) must be challenged; in its place one must establish a counter-culture». «Reflection papers on Chapter theme. India South Province», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 295, p. 4. Por sua vez, na generalidade das províncias da PANAM, a expressão «cruzar fronteiras» foi considerada muito útil. Mas, às vezes, os conceitos ainda não entraram na vida do dia-a-dia. Veja-se, por exemplo, este comentário do Botswana: «The spirit of the previous chapters and its themes of passing over and communion is very much in the hearts of confreres, still very much like the seed sown in the field, often not reaching the maximum potential». «Reflection papers on Chapter theme. Botswana Province», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 274, p. 3.

<sup>127</sup> Contudo, segundo o relatório comum da ASPAC, dever-se-ia insistir mais na delegação de poder aos leigos e não só na sua formação: «Collaboration [with the laity] has been taken to mean training lay leaders for the apostolate; it should aim at empowering the laity and local church for co-evangelization». «Collated report of ASPAC provincial reflection papers for Genchap 2000», §2.3.4.

<sup>128</sup> Por exemplo, na 3.ª assembleia zonal da PANAM (Asunción, Novembro de 1998) foi dito que «en nuestras provincias hay varios conceptos de misión y es difícil unificar nuestra visión da la misma». «Aporte de la zona panamericana al XV Capítulo General. Conclusiones de la III asamblea zonal», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 320, p. 3. Também a zona AFRAM parece não ter uma visão clara da

tendências claras. Por exemplo, nalgumas províncias aparecia com alguma insistência a ideia de que a missão consiste em dar testemunho do Reino de Deus e promover o diálogo. Outras províncias citavam a const.102 para enunciar o que entendiam ser o objectivo da missão: trabalhar «em primeiro lugar e de preferência, onde o Evangelho ainda não foi anunciado ou o foi de forma insuficiente e onde a Igreja ainda não está em condições de se valer a si própria»<sup>129</sup>. Nesta secção surgiram, também, referências à dicotomia existente entre os ideais e a vida real, assim como às dificuldades em pôr em prática as orientações e a visão missionária da Congregação.

Na secção «Caminhos para renovar o nosso serviço missionário», K. Keler e T. Ascheman constatavam que algumas províncias não viam necessidade de criar novas estruturas para a Congregação renovar o seu serviço missionário. Pelo contrário, entendiam haver necessidade de uma melhor implementação dos instrumentos já existentes. Depois, os autores do relatório fizeram o elenco das estruturas mais mencionadas nas respostas das províncias: necessidade de formular uma clara declaração missionária em cada província; mais diálogo e frequente avaliação dos programas e actividades; maior transparência na avaliação; formação permanente; e programas de introdução de novos missionários<sup>130</sup>.

---

missão SVD. Registe-se, por exemplo, o comentário de um distrito do Ghana: «Many in the district don't think there is any common focus or vision; province priorities are not clearly articulated; too many people want to do only what they desire and are unwilling to give up their work for other work the province considers necessary. We see that the whole Society, not just the province, has too many 'priorities' or explains our priorities in such a broad way that everything can be included». «Reflection papers on Chapter theme. Ghana Province», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 287, §2.2. Na realidade, a contribuição da província do Ghana resumiu-se ao relatório enviado pelo distrito de Yendi. A mesma linha de pensamento pode ser observada nesta contribuição do Botswana: «We may run the risk of losing our SVD identity if we do not consciously make the effort to evaluate our work against our own charisma and priorities and define ourselves more clearly». «Reflection papers on Chapter theme. Botswana Province», p. 3.

<sup>129</sup> A referência à const. 102 foi particularmente destacada nas províncias da Europa de Leste. A província da Polónia escreveu que a maioria reconhecia que a ideia de missão do Fundador ainda era da máxima importância, tal como estava afirmado na const. 102. Cf. «Reflection papers on Chapter theme. Polish Province», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 310.

<sup>130</sup> Cf. K. Keler; T. Ascheman, «Report to the General Council on Province reflection papers. Phase one preparations for the General Chapter 2000», pp. 9-10.

### 3. Segunda etapa: o *Documento de Trabalho* no centro do debate

A missão da primeira comissão preparatória internacional culminou na elaboração do *Documento de Trabalho* sobre o tema do Capítulo Geral, com o título «À escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje»<sup>131</sup>. Este documento foi analisado pelo Conselho Geral no dia 19 de Agosto de 1999. Nesta reunião, o Conselho Geral aprovou o trabalho da comissão e decidiu enviá-lo a todas as províncias da Congregação, acompanhado de uma carta onde se davam algumas orientações a propósito do processo de estudo e discussão do documento a nível local e provincial. Na mesma ocasião, discutiram-se algumas questões técnicas, nomeadamente a tradução para as línguas mais usadas na Congregação<sup>132</sup>.

No dia 20 de Agosto de 1999, o Superior Geral enviou o documento a todos os membros da Congregação. O texto era acompanhado por uma carta, onde H. Barlage pedia que o documento fosse estudado em ordem à preparação dos capítulos locais e provinciais, dos quais deveria sair a contribuição de cada província para o Capítulo Geral<sup>133</sup>.

Na mesma circular, o Superior Geral tecia algumas considerações pertinentes para ajudar a compreender a finalidade e a natureza do referido documento. Assim, recordava que as respostas ao «Guia para Reflexão» recebidas no Generalato revelavam que a principal preocupação dos verbitas era «um compromisso renovado com a nossa vocação missionária». Por isso, esperava que o Capítulo estivesse em condições de indicar «o rumo e a orientação a toda a Congregação para os próximos anos»<sup>134</sup>. H. Barlage solicitava que o documento fosse estudado por todos os membros da Congregação, quer individualmente, quer em comunidade. Mais à frente, o Superior Geral pedia que, em vez de uma declaração da província sobre o tema do Capítulo como

---

<sup>131</sup> Texto original inglês «Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 336. Neste trabalho, identificamos este documento com a sigla WP do inglês «Working Paper».

<sup>132</sup> Cf. «Minutes of the General Council meeting 062 (19<sup>th</sup> August, 1999)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 1999*.

<sup>133</sup> Cf. H. Barlage, «Listening to the Spirit. Our missionary response today. Working Paper for the 15th General Chapter. S 02/99», *Nuntius XV*, fasc. 1 (1999), pp. 66-69.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 67.

sugeria a carta de 23 de Julho de 1998, cada província enviasse para Roma as suas reacções e comentários ao documento em análise, mas que não deveriam ultrapassar as cinco páginas. Finalmente, lembrou que todos os membros da Congregação tinham o direito de discordar, parcialmente ou integralmente, deste documento e, em alternativa, fazer novas propostas. Nesta carta, o Superior Geral solicitava que as «reacções e comentários» a este documento fossem enviadas até ao dia 31 de Março de 2000. Com a elaboração deste *Documento de Trabalho* e a sua distribuição a todos os membros da Congregação, começava a segunda fase do processo de preparação para o XV Capítulo Geral.

### 3.1. *Documento de Trabalho*

O *Documento de Trabalho* «À escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje», preparado pela primeira comissão preparatória internacional, estava estruturado em três partes: 1) Discernindo a vontade de Deus; 2) A nossa visão missionária; 3) O nosso serviço missionário. O fio condutor do documento era o capítulo quatro do Evangelho de São Lucas, que narra o regresso de Jesus à Galileia após o baptismo no rio Jordão e as tentações no deserto. O relato inclui o início da pregação de Jesus, o seu discurso na sinagoga de Nazaré, a saída para Cafarnaúm e, em seguida, para outras cidades, onde realizou a sua missão ensinando, curando, expulsando os espíritos impuros e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus.

A primeira parte do documento, «Discernindo a vontade de Deus», incluía algumas pautas para ajudar a discernir a vontade de Deus no contexto em que a Congregação e o mundo se encontravam. Esta parte desenvolve-se em três momentos significativos da escuta do Espírito na tradição verbita. Começa por considerar o exemplo de S. Arnaldo Janssen, destacando os instrumentos que o Fundador tinha, no contexto da sua época, para reconhecer a vontade de Deus e como a sua metodologia

pode continuar a inspirar hoje os membros da SVD<sup>135</sup>. Depois apresentam-se os requisitos, que no momento presente e no seguimento do Vaticano II, devem enquadrar os processos de discernimento na Congregação do Verbo Divino<sup>136</sup>. Num terceiro momento, apresenta Jesus como o modelo «para discernir o que o Pai quer de nós como religiosos missionários»<sup>137</sup>. Inspirado em Jesus Cristo, o discernimento é um processo criativo entre o mundo e a Sagrada Escritura, entre os indivíduos e a comunidade<sup>138</sup>.

A segunda parte, «A nossa visão missionária», começava por apresentar os desenvolvimentos e as mudanças ocorridas na área da teologia da missão, sobretudo desde o Concílio Vaticano II, e a sua influência sobre o entendimento verbita da missão<sup>139</sup>. O núcleo central desta segunda parte continha a descrição e a articulação das ideias e imagens que os missionários do Verbo Divino utilizavam para falar sobre a sua missão na actualidade. Em primeiro lugar, o documento destaca o objectivo da missão. Fazendo referência ao Fundador e citando o Prólogo das Constituições, o *Documento de Trabalho* afirmava que a missão da Congregação do Verbo Divino era proclamar o Reino de Deus<sup>140</sup>. Constatando que este objectivo da SVD era partilhado com outros cristãos, reconhecia, no entanto, que existiam «algumas características distintivas que nos unem profundamente como comunidade internacional, fraterna, de sacerdotes e

---

<sup>135</sup> O *Documento de Trabalho* recolhia sete perguntas que segundo Joseph Alt, um dos biógrafos de Arnaldo Janssen, orientavam o Fundador da SVD nos processos de discernimento: A actividade é útil ou mesmo necessária para o Reino de Deus? Há mais alguém para fazer o trabalho ou aceitar a tarefa? Há um pedido das autoridades eclesiais? Investigámo e reflectimos bastante e, especialmente, rezámos suficientemente para chegar a uma decisão acertada? Um insucesso deve ser visto como um sinal da rejeição pelo Senhor da História ou antes como um desafio para uma reflexão renovada, oração mais intensa e uma maior prontidão para o sacrifício? É a glória de Deus e a salvação de todas as pessoas o princípio fundamental da nossa acção e reacção? Cf. WP §§16-17.

<sup>136</sup> Para escutar de novo os impulsos do Espírito, o *Documento de Trabalho* mencionava três aspectos de particular importância: a leitura dos sinais dos tempos (Cf. *Ibid.*, §§21-23); a escuta da Palavra (Cf. *Ibid.*, §§24-25) e o discernimento comunitário (Cf. *Ibid.*, §§26-27).

<sup>137</sup> *Ibid.*, §28.

<sup>138</sup> Cf. *Ibid.*, §§28-34.

<sup>139</sup> Os parágrafos 38-39 apresentavam, de forma telegráfica, a influência dos novos desenvolvimentos da teologia da missão nos vários Capítulos Gerais da SVD desde 1967-68 (IX Capítulo Geral) até 1994 (XIV Capítulo Geral). No parágrafo 40 eram mencionadas outras influências que a nova compreensão da missão teve na SVD, nomeadamente em duas iniciativas: 1) o Consenso de Roscommon, de 1990, no qual as províncias europeias reconheceram que a Europa também era «terra de missão»; 2) a ênfase recente dada pela Congregação do Verbo Divino às quatro dimensões essenciais da sua vida e missão (Bíblia, Animação Missionária, Justiça, Paz e Integridade da Criação, e Comunicação).

<sup>140</sup> «Desde os tempos do Fundador, nós, Missionários do Verbo Divino, sentimo-nos chamados a partilhar a missão de Nosso Senhor Jesus Cristo de ‘proclamar o Reino do Amor de Deus’, já presente neste mundo mas ainda incompletamente». *Ibid.*, §42.

irmãos»<sup>141</sup>. Esses elementos peculiares eram o chamamento às situações de «fronteira» e as «dimensões essenciais» características da vida e do serviço missionários verbitas. Segundo o documento, eram quatro as situações de fronteira onde os verbitas eram chamados a exercer o seu serviço missionário e a proclamar o Reino de Deus: os pobres e os marginalizados, as pessoas de culturas diferentes, os povos de outras tradições religiosas, e a Criação, nas suas fragilidades e magnificência. O documento reconhecia que actualmente as fronteiras «não são geográficas», mas «são situações que estão presentes, embora em grau diferente, praticamente em toda a parte: situações onde o Reino de Deus ainda não é visível»<sup>142</sup>. Por outro lado, admitia que, na prática, às vezes era difícil encontrar uma separação entre estas quatro situações de fronteira, existindo até em circunstâncias concretas a presença simultânea de várias delas<sup>143</sup>. As quatro situações de fronteira eram apresentadas com bastante detalhe e, a respeito de cada uma delas, fazia-se o elenco de alguns compromissos que seria necessário assumir para lhes dar uma resposta adequada<sup>144</sup>.

Na continuação, o *Documento de Trabalho* apresentava as quatro «dimensões essenciais». Se as situações de fronteira indicavam o «onde» da missão, as dimensões essenciais designavam o «modo como» os missionários do Verbo Divino realizavam a missão<sup>145</sup>. O documento alertava contra a tentação de considerar as dimensões como «reserva ou domínio de especialistas». Pelo contrário, elas eram essenciais para todos os membros da SVD «em todos os apostolados e serviços»<sup>146</sup>. As dimensões essenciais eram necessárias não só para o serviço apostólico, mas eram igualmente importantes para a própria vida comunitária verbita, como acentuava o documento: «Procuramos ler

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, §44.

<sup>142</sup> *Ibid.*, §45.

<sup>143</sup> Cf. *Ibid.*, §47.

<sup>144</sup> Cf. *Ibid.*, §§48-64. Mencionavam-se quatro fronteiras missionárias: os pobres e os marginalizados, as pessoas de culturas diferentes, os povos de numerosas tradições religiosas e a Criação. Fazia-se um retrato da situação e indicavam-se caminhos concretos para lhes dar resposta. Por exemplo, apostava-se na construção de pontes de diálogo e de solidariedade entre todos os povos e no testemunho contra as estruturas sociais injustas e o abuso de poder; encorajava-se o diálogo inculturado para que a Boa Nova se tornasse parte integrante da vida das pessoas; incentivava-se a colaboração com os membros de outras religiões; desafiavam-se os verbitas a participar activamente na promoção da consciência do carácter sagrado da Criação para desenvolver um estilo de vida ecologicamente sensível, a começar nas próprias comunidades.

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.*, §65.

<sup>146</sup> *Ibid.*, §69.

e rezar a Bíblia juntos, animarmo-nos mutuamente, ser justos e pacificadores entre nós e comunicar amor uns aos outros»<sup>147</sup>. Para evitar uma visão deturpada da missão, o documento insistia em apresentar as quatro dimensões como uma experiência indivisa do Verbo Divino:

«Encontramos um Verbo Encarnado cuja história nos é contada nas Escrituras. Proclamamos um Verbo Animador que nos chama a todos a partilhar a Sua missão de testemunhar o poder do amor. Comprometemo-nos com um Verbo Profético que anuncia a Paz, a Justiça e a transformação de toda a Criação. Partilhamos um Verbo Comunicador que só deseja dar-se em amor oblato»<sup>148</sup>.

Os parágrafos seguintes tratavam da colaboração da SVD na missão com toda a Igreja, e em especial com os leigos e com as irmãs das duas Congregações femininas fundadas por Santo Arnaldo Janssen: as Missionárias Servas do Espírito Santo e as Missionárias Servas do Espírito Santo da Adoração Perpétua<sup>149</sup>. Por sua vez, os últimos dois parágrafos da segunda parte do *Documento de Trabalho* apelavam à promoção da comunhão num mundo dividido.

A terceira parte do documento, «O nosso serviço missionário», traçava algumas directivas e estratégias para a acção em diversas áreas do serviço missionário verbita. As directivas apresentadas «não são de maneira nenhuma uma lista exaustiva das tarefas sugeridas pelos temas anteriores do discernimento missionário e da visão missionária. Contudo, são de tal modo importantes que deveriam receber um elevado grau de prioridade nos próximos seis anos»<sup>150</sup>. Assim, recomendava-se que cada província elaborasse uma declaração missionária para exprimir o modo como entendia o seu compromisso missionário no seu lugar e contexto específicos<sup>151</sup>. Aconselhava-se a promoção de iniciativas que incrementassem «a participação dos confrades na planificação e discernimento partilhados»<sup>152</sup>. Eram apresentadas algumas orientações sobre as comunidades missionárias, a vocação de Irmão, alguns apostolados próprios da

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, §70.

<sup>148</sup> *Ibid.*, §66.

<sup>149</sup> Cf. *Ibid.*, §§71-74.

<sup>150</sup> *Ibid.*, §80.

<sup>151</sup> Cf. *Ibid.*, §82.

<sup>152</sup> *Ibid.*, §89.



SVD<sup>153</sup>, a formação inicial e a formação permanente, a aprendizagem de línguas, e os programas de inserção e reinserção<sup>154</sup>. O documento terminava com uma oração invocando a ajuda do Espírito Santo para a preparação e realização do Capítulo Geral<sup>155</sup>.

O *Documento de Trabalho* estava pontuado por um conjunto de perguntas que, de certa forma, ajudavam a aprofundar as diversas temáticas. Contudo, na carta que acompanhava a publicação do documento, o Superior Geral recordava que, para evitar equívocos, nesta fase não se pedia explicitamente aos verbitas para responderem a essas perguntas. Elas deveriam ser consideradas simplesmente «como propostas para futuro debate quando e/ou se elas forem aprovadas como parte das recomendações do Capítulo Geral em ordem à renovação missionária da nossa Congregação»<sup>156</sup>. Em vez disso, propunha uma série diferente de perguntas para facilitar o estudo do documento. Estas novas perguntas estavam agrupadas em quatro secções: 1) A questão fundamental; 2) Questões teológicas; 3) Questões de terminologia; 4) Outras questões.

A questão fundamental dividia-se em duas perguntas: a) «Aceita este documento de trabalho como um texto-base em ordem a uma declaração capitular sobre o nosso compromisso missionário para os próximos anos?» b) «Consegue identificar-se pessoalmente com a sua orientação básica? Pode-se apresentar este documento a não-SVD's, não-católicos e não-cristãos como 'o nosso modo de ser missionários'?»<sup>157</sup>.

Nas questões teológicas inquiria-se se a abordagem teológica da missão centrada no Reino era aceitável para entender a missão verbita hoje ou se eram preferidas outras, como por exemplo as abordagens trinitária, eclesiológica ou cristológica. A segunda questão desta série perguntava: «Pensa que, com o acento na evangelização das culturas,

---

<sup>153</sup> Nestes apostolados enumeravam-se, por exemplo, as paróquias (Cf. *Ibid.*, §§96-99), as escolas (Cf. *Ibid.*, §§100-102) e apostolados e ministérios específicos como capelanias prisionais, trabalho social, institutos de investigação, centros bíblicos, retiros e administração (Cf. *Ibid.*, §§103-105).

<sup>154</sup> Os programas de inserção destinam-se aos novos missionários para que possam tomar contacto com a realidade do país onde vão trabalhar, nomeadamente com a cultura e as tradições religiosas do povo. Os programas de reinserção destinam-se a missionários que regressam ao seu país ou província de origem e necessitam de uma readaptação à realidade que, certamente, é diferente daquela que deixaram, alguns anos antes, quando partiram em missão (cf. *Ibid.*, §§114-115).

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, §117.

<sup>156</sup> H. Barlage, «Listening to the Spirit. Our missionary response today. Working Paper for the 15th General Chapter. S 02/99», p. 67.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 68.

diálogo, etc., há suficiente ênfase no amor e preocupação por cada ser humano? Qual é o lugar da pessoa nesta concepção missionária?»<sup>158</sup>.

As questões de terminologia referiam-se aos conceitos de «fronteiras» e «dimensões essenciais» adotados em Capítulos Gerais anteriores para definir a missão verbita. Perguntava-se se esta terminologia era aceitável ou não e se havia termos alternativos. A segunda questão indagava se a preocupação pela «criação» pertencia à categoria de «fronteiras» ou à de «dimensões essenciais»<sup>159</sup>.

Finalmente, inquiria-se se as prioridades mencionadas na terceira parte do *Documento de Trabalho* eram as que deveriam preocupar hoje os verbitas, ou se haveria outras mais prementes<sup>160</sup>.

### 3.2. Reações ao *Documento de Trabalho*

O *Documento de Trabalho* foi amplamente discutido em sede local e provincial. As contribuições que chegaram a Roma testemunhavam uma participação massiva da Congregação<sup>161</sup> e revelavam vastas áreas de consenso. Globalmente, o texto produzido pela primeira comissão foi aceite, ainda que aparecessem algumas vozes críticas ou, pelo menos, insatisfeitas com o resultado final<sup>162</sup>. Sobre o conteúdo da segunda parte,

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>159</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>161</sup> Todas as províncias e regiões enviaram respostas que estão arquivadas, por ordem alfabética, em dois volumes no Arquivo Geral da SVD. «Responses to Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 339-360, reúne as respostas de Angola até à Irlanda; «Responses to Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 361-394, contém as respostas da província da Índia Este até ao Vietname, assim como as respostas individuais que foram enviadas para Roma. A maioria dos textos recebidos em Roma não tem numeração de página. Quando, no decorrer do Capítulo, Leo Kleden apresentou aos capitulares o trabalho da segunda comissão preparatória internacional, disse que todas as províncias e regiões – ou seja, 53 – enviaram repostas. As comunidades verbitas de Roma e o Generalato também enviaram as suas contribuições, elevando o número para 55. A lista inclui ainda três respostas individuais. Cf. L. Kleden, «Presentation of draft chapter statement», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 182, §2.3.

<sup>162</sup> Da parte das províncias foram tecidas algumas críticas ao *Documento de Trabalho*. A título ilustrativo, vejamos algumas dessas críticas. Moçambique dizia que o documento estava incompleto. Cf. «General Chapter S 02/99. Mozambique», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 374. A China considerava-o demasiado vertical e demasiado religioso para ser compreendido por estranhos. Cf. «Reactions and comments on the Working paper for the 15th General Chapter. SVD China Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 385, p. 1. A província do Japão escreveu que, dada a ênfase nos conceitos de

ou seja, «a nossa visão missionária», as repostas das províncias permitiam perceber a existência de consensos importantes relativamente a vários pontos. Assim, a missão como proclamação do Reino de Deus foi pacificamente aceite pela maioria das províncias e regiões<sup>163</sup>. Quanto à terminologia, era notória a falta de consenso

---

evangelização das culturas e no diálogo, existia o perigo de que a discussão sobre o documento fosse demasiado abstracta e perdesse de vista as pessoas concretas. Cf. «Reactions to the General Chapter Working Paper. Japan Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 369. O Quénia dizia que a sua principal reserva ao documento era que este não reflectia a realidade tal como hoje era vivida na Congregação. Cf. «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 370, p. 1. A Papuásia Nova Guiné achava que era demasiado genérico. Cf. «Summary of the reactions and comments on the Working Paper by SVD's of the PNG Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 381. O Equador dizia que a base bíblica do documento era muito fraca. Cf. «Final Document. Provincial Chapter, Ballenita, 25th Feb. 2000», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 354. A Áustria tinha uma opinião semelhante ao afirmar que a Palavra de Deus aparece mais como um apêndice ornamental do que como o fundamento e a base da argumentação. Cf. «Reactions and comments of the Province OES on the Working paper for the 15th General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 376. A província da Alemanha Norte afirmava que o documento de trabalho era muito fraco e monótono, além de atenuar a força das Constituições, e que o documento deveria ser mais provocativo. Cf. «Statement of the Northern German Province on the Working Paper for the 15th General Chapter in 2000», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 356. A Polónia dizia que o documento não considerava a dimensão espiritual da identidade missionária. Cf. «Recommendations of the Provincial Chapter of the Polish SVD Province to the 'Working Paper – General Chapter 2000'», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 382, p. 2. As comunidades verbitas de Roma diziam que o texto só se dirigia à mente, esquecendo o coração. Cf. «The three roman communities. Common response to the Working Paper for the 2000 Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 384, p. 2. Por seu lado, Indonésia Ende considerava que era necessária uma melhor articulação de todos os temas. Cf. «Response of the Ende Province to the Working Paper of the preparation commission», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 361. Talvez devido a estas e outras falhas, algumas províncias expressavam alguns desejos em relação à declaração final do Capítulo. Assim, a Holanda-Bélgica esperava que a declaração final fosse profética e estivesse fundada numa teologia e exegese sólidas; desejava, igualmente, que o texto final fosse curto e «crispy» (vivo, fresco) sem divagações desnecessárias. Cf. «Report Working Document General Chapter 2000. Netherlands-Belgian Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 375, p. 3. As comunidades de Roma afirmavam que era preciso um documento menos científico e que desse fortes motivações para o compromisso missionário face à situação actual. Cf. «The three roman communities», p. 2. Por sua vez a Cúria Geral expressava um desejo: que se encontrasse um *slogan* programático que resumisse tudo e servisse de inspiração para todos os membros da Congregação nos anos seguintes. Cf. «Reactions to the Working Paper for the 15th General Chapter. From the caucous group – Generalate», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 353, p. 4. Muitas vezes estas críticas expressavam apenas o sentir de uma minoria. Por outro lado, é curioso notar que muitas contribuições não só expressavam o sentir maioritário como davam voz a opiniões opostas às da maioria. Veja-se, por exemplo, os contributos de Estados Unidos Chicago (Cf. «Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 390), Argentina Norte (Cf. «Work document for the XV General Chapter. Reactions and impressions. Argentine Northern Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 341), Congo (Cf. «Congo Province. Comments on Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 351), Portugal (Cf. «Contribution of the Portuguese Province to the General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 383) ou Alemanha Norte (Cf. «Statement of the Northern German Province on the Working Paper for the 15th General Chapter in 2000»).

<sup>163</sup> A missão de Moçambique recordava que a proclamação do Reino de Deus só era possível se houvesse comunidades inspiradas no exemplo de Jesus. Cf. «General Chapter S 02/99. Mozambique». A província de Indonésia Ruteng afirmava que a missão era uma participação na missão de Deus. Como participantes

relativamente ao termo «fronteiras»<sup>164</sup>. Relativamente à expressão «dimensões essenciais», já não se notava tanta oposição; contudo algumas províncias expressaram vozes dissonantes<sup>165</sup>.

---

desta missão os missionários precisavam da ajuda do Espírito Santo para serem capazes de proclamar, defender e promover os valores do Reino de Deus, como o amor, a alegria, a harmonia, a paz, a benevolência, a misericórdia e o perdão. Cf. «Statement. The XI Provincial Chapter. SVD Province of Ruteng», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 363, p. 1. A província das Filipinas Centro dizia que a abordagem a partir do Reino de Deus era a mais adequada para facilitar o encontro com outras tradições religiosas. Cf. «Consolidated reactions to PrepCom 1 document. PHC Comments», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 378. Sobre a segunda parte, ou seja, a visão missionária, algumas províncias referiam ambiguidades nas expressões utilizadas, como era o caso da Argentina Sul. Cf. «South Argentinean Province. Reactions to the document of the 15th General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 342. A respeito da segunda parte do documento de trabalho, veja-se a opinião positiva de Brasil Centro ao dizer que a missão dos verbitas consiste em promover a comunhão num mundo dividido e trabalhar para que o Reino de Deus que reúne toda a humanidade em redor da mesma mesa não seja uma utopia vã. Cf. «Responses to Working Paper. BRC Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 347, p. 4. Todavia, alguns contributos colocavam reservas à teologia do Reino de Deus e gostariam de ver uma abordagem mais trinitária, como sugeriam as respostas de Madagáscar (Cf. «Region of Madagascar. Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 372), Chile (Cf. «Divine Word Missionaries. Province of Chile. A summary of the Provincial Chapter of November 25, 1999, based on the Working Document of the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 350, p. 2) e Indonésia Ende (Cf. «Response of the Ende Province to the Working Paper of the preparation commission». Outras, como o Quênia (Cf. «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», p. 4) ou a Polónia (Cf. «Recommendations of the Provincial Chapter of the Polish SVD Province to the 'Working Paper – General Chapter 2000'», p. 2), gostariam de ver uma afirmação mais explícita do papel de Jesus Cristo na proclamação do Reino. Outras províncias como, por exemplo, Estados Unidos Chicago desejavam uma articulação mais consistente entre a insistência no Reino e a abordagem centrada no *Logos*, inspirada no Evangelho de São João e presente nas Constituições SVD. Cf. «Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province». Sobre a terceira parte – o nosso serviço missionário – a província da Bolívia dizia que faltava ligação e coerência com a segunda parte do documento. Cf. «The Bolivian Region's contribution to the General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 344. Por seu lado, a China não estava contente com a terceira parte, que, na sua opinião, não passava de uma cansativa colectânea de resoluções e recomendações anteriores. Cf. «Reactions and comments on the Working paper for the 15th General Chapter. SVD China Province», p. 3.

<sup>164</sup> A maioria aceitou o termo «fronteiras». Contudo, algumas províncias colocaram sérias objecções. A província da Papuásia Nova Guiné recordava que a palavra «fronteiras» tinha conotações negativas nalgumas línguas. Cf. «Summary of the reactions and comments on the Working Paper by SVD's of the PNG Province». Aliás, vários relatórios referiam problemas com a tradução não só deste termo, mas também de outros conceitos do documento. Por exemplo, a região dos Urais dizia que já tinha tentado traduzir a nova terminologia missiológica para russo, mas nenhuma das alternativas era convincente. Eles diziam que precisavam de mais tempo para conseguirem melhores traduções. Cf. «'Listening to the Spirit. Our missionary response today'. Reactions and comments on the Working Paper – URL Region», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 389. A China, por seu lado, afirmava que a linguagem do documento era tão «absolutista» que traduzi-lo para chinês torná-lo-ia um documento «esotérico». Cf. «Reactions and comments on the Working paper for the 15th General Chapter. SVD China Province», p. 1. A propósito do termo «fronteiras» há muitas opiniões. Era um termo adequado, como referia a província espanhola (Cf. «Contribution of SVD Spain based from Working Document of the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 355); aceitável, dizia a província das Filipinas Sul (Cf. «Provincial Chapter reactions to the General Chapter Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 380); útil, opiniava a China (Cf. «Reactions and comments on the Working paper for the 15th General Chapter. SVD China

Province», p. 2) e, segundo a província chilena (Cf. «Divine Word Missionaries. Province of Chile», p. 3), estava de acordo com as Constituições. Era um termo triunfalista, anotava a província das Filipinas Centro (Cf. «Consolidated reactions to PrepCom 1 document. PHC Comments»); agressivo, dizia a Eslováquia (Cf. «Some reactions and suggestions of the Provincial Chapter of the Slovak Province SVD on the basis of the Working Paper of the Generalate toward the discussions at the coming General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 386); que não era claro, escreviam Moçambique (Cf. «General Chapter S 02/99. Mozambique») e o Japão (Cf. «Reactions to the General Chapter Working Paper. Japan Province»); acentuava a noção geográfica de missão, dizia a Colômbia (Cf. «Reflections on the work document prelates general meeting 2000. Province Colombia-Panama», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 352); parecia excluir os missionários idosos, afirmava o Quênia (Cf. «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», p. 1); não era útil, concluía a Alemanha Norte (Cf. «Statement of the Northern German Province on the Working Paper for the 15th General Chapter in 2000»). A província dos Estados Unidos Oeste considerava que a expressão era obscura e não reflectia a vida e o serviço missionário dos verbitas. Cf. «Reactions to the comments on the 15th General Chapter Working Paper. Western Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 392. A província austríaca pedia que o termo «fronteiras» fosse substituído por outro, por exemplo «Sendungsbereich» (campo de missão). Cf. «Reactions and comments of the Province OES on the Working paper for the 15th General Chapter». A Hungria afirmava que a tradução e a compreensão do termo «fronteiras» trazia mais problemas que soluções. Cf. «Answer of the Hungarian Province SVD to the Working Paper for the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 359, p. 2. A Suíça sugeria como alternativa o termo «Zeugnis geben» (dar testemunho). Cf. «Swiss SVD Province. Reactions and comments on the Working Paper GK 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 387, p. 1. A Papuásia Nova Guiné propunha que se optasse por «challenges» (desafios) ou «new and unknown áreas» (áreas novas e desconhecidas). Cf. «Summary of the reactions and comments on the Working Paper by SVD's of the PNG Province». A província dos Estados Unidos Chicago sugeria que a expressão «fronteiras» fosse substituída por «ministérios prioritários» ou «direcções-chave» (key directions). «Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province». A província da Holanda-Bélgica achava que as situações de fronteira eram mais do que as quatro enumeradas no *Documento de Trabalho*. Cf. «Report Working Document General Chapter 2000. Netherlands-Belgian Province», p. 3. A mesma opinião tinham, entre outros, Indonésia Java (Cf. «Listening to the Spirit. Our missionary response today. The summary of Jawa Province preparatory reflection towards the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 362, p. 1), Bolívia (Cf. «The Bolivian Region's contribution to the General Chapter»), Indonésia Ende (Cf. «Response of the Ende Province to the Working Paper of the preparation commission»), Filipinas Norte (Cf. «Philippine Northern Province. Reactions and comments on the 15th General Chapter Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 379), Filipinas Centro (Cf. «Consolidated reactions to PrepCom 1 document. PHC Comments») e Quênia (Cf. «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», p. 3), apresentando uma extensa lista de outras situações de fronteira.

<sup>165</sup> No que respeita às dimensões essenciais, também havia uma grande variedade de opiniões. Tanto era um termo aceitável, diziam por exemplo o Brasil Norte (Cf. «Considerations about the Working Paper of the General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 348), a Eslováquia (Cf. «Some reactions and suggestions of the Provincial Chapter of the Slovak Province») ou a Suíça (Cf. Swiss SVD Province. Reactions and comments on the Working Paper GK 2000, p. 1); como problemático, escrevia o Botswana (Cf. «Botswana Province. Province reactions and comments on the Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 345, p. 3); contraditório, pensava a Indonésia Timor (Cf. «Reaction paper of the SVD Timor on the Working Paper of the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 364) e do qual não se gostava, dizia a província de Chicago - Estados Unidos (Cf. «Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province»). Contudo, a província do Paraguai confessava que estavam ambientados com o termo «dimensões essenciais» e que não havia necessidade de o substituir, ainda que não estivesse isento de mal-entendidos. Cf. «The opinions of the Paraguayan Province on the document for the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 377. O Brasil Norte afirmava que as dimensões essenciais eram a inspiração para a vida do missionário do Verbo Divino e o modo da sua acção pastoral. Cf. «Considerations about the Working Paper of the General Chapter».

Uma das perguntas incluídas na carta do Superior Geral que acompanhava o *Documento de Trabalho* perguntava explicitamente se a preocupação pela «criação» pertenceria mais à categoria de «fronteiras» ou à de «dimensões essenciais». As respostas denotavam uma enorme variedade. Se, por um lado, algumas províncias achavam que a «criação» deveria fazer parte das fronteiras<sup>166</sup>, outras colocavam-na nas dimensões<sup>167</sup>. Outras, ainda, consideravam que a preocupação pela criação pertencia às duas categorias<sup>168</sup>. De qualquer forma, apenas um reduzido número de províncias deu relevo às preocupações de ordem ecológica e de defesa do ambiente<sup>169</sup>. Algumas sugeriam que a «criação» estaria bem colocada na dimensão «justiça e paz e integridade da criação»<sup>170</sup>.

Às respostas provenientes das províncias juntou-se a reflexão das comunidades SVD de Roma, do Generalato e ainda três contribuições individuais. Depois, todo o material foi analisado pelo Generalato em três grupos de trabalho nos dias 18 de Dezembro de 1999 e 8 de Janeiro de 2000. Posteriormente, de 21 a 24 de Fevereiro de 2000, o Generalato realizou uma nova sessão de trabalho («caucus») da qual surgiu mais um relatório<sup>171</sup>. Entretanto, Leo Kleden e Thomas Aschewan elaboraram um memorando para o Conselho Geral, no qual, de forma organizada e sistemática, coligiram o teor das contribuições enviadas pelas províncias. Kleden e Aschewan, numa primeira opinião sobre as respostas das províncias, reconheciam a existência de muitas áreas de consenso que denotavam uma unidade na pluralidade. Enumeraram também alguns elementos que não apareciam no documento de trabalho e que eram reclamados

---

<sup>166</sup> Neste sentido, por exemplo, estavam as respostas das províncias do Botswana, Brasil Amazónia, Hungria, Filipinas Centro ou Filipinas Sul.

<sup>167</sup> Por exemplo, as respostas do Paraguai, Angola, Brasil Norte, Alemanha Norte, Japão e Madagáscar.

<sup>168</sup> Veja-se, por exemplo, Indonésia Timor e Índia Centro (Cf. «Response of Central Indian Province to the Working Paper for the 15<sup>th</sup> General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 365).

<sup>169</sup> Nesta direcção estavam as posições do Brasil Amazónia (Cf. «Comments of the Amazon Region on the Working Document for the fifteenth SVD General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 346), Colômbia e Índia Centro. A região do Brasil Amazónia, devido à sua situação geográfica e aos problemas ecológicos que a Amazónia enfrenta, dedicou vários parágrafos a esta matéria e manifestava o desejo de que o documento do Capítulo Geral condenasse o sistema económico neoliberal, que era responsável pela destruição das florestas, rios, culturas e comunidades, e financiava a miséria, as desigualdades sociais, o desemprego e a violência social.

<sup>170</sup> Por exemplo, as respostas do Chile e da Papuásia Nova Guiné.

<sup>171</sup> Cf. «Reactions to the Working Paper for the 15th General Chapter. From the caucus group – Generalate».

por bastantes províncias: uma afirmação mais clara de que a missão pertence a Deus; uma melhor articulação entre a dimensão «social» e a dimensão «transcendente» da missão; pedido de uma melhor articulação da espiritualidade missionária com o apostolado; e necessidade de incluir explicitamente a «primeira evangelização» no debate capitular<sup>172</sup>.

Os membros da segunda comissão preparatória internacional reuniram-se em Roma de 26 de Abril a 10 de Maio de 2000<sup>173</sup>. Juntamente com toda a documentação vinda das províncias e reunida em Roma, foi-lhes entregue um relatório com indicações sobre o processo que a comissão deveria seguir e um sumário das contribuições das províncias<sup>174</sup>. A tarefa mais importante confiada a esta comissão foi a de produzir um rascunho da declaração final do Capítulo.

Retomando o memorando de L. Kleden e T. Ascheman, o relatório entregue à segunda comissão mencionava que da reflexão das províncias sobre o *Documento de*

---

<sup>172</sup> Cf. L. Kleden; T. Ascheman, «2<sup>nd</sup> international preparatory commission. Memo to the General Council (10<sup>th</sup> April 2000)», in AG-SVD, XV CG, [sem número de folder], p. 6. Aliás, a urgência da primeira evangelização transparece explicitamente nos relatórios de algumas províncias. A província da Alemanha Sul afirmava ter a impressão de que se dera demasiado relevo às preocupações de ordem sociológica e ecológica e que os valores religiosos foram secundarizados. Referia, também, que o *Documento de Trabalho* dizia muito pouco acerca da missão como propagação do Evangelho, que na sua perspectiva era o centro da missão *ad gentes*. Cf. «Translation of the critical remarks from the Southern German Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 357, pp. 1-2. A província do Quênia reconhecia que o documento chamava a atenção para a const. 102, afirmando qual era o objectivo da Congregação. Todavia, ao nomear as quatro fronteiras da missão, omitia-se aquela onde o Evangelho nunca fora anunciado. O texto também não fazia qualquer referência ao facto de a SVD ser uma Congregação missionária religiosa, assim como não mencionava o valor do testemunho dos conselhos evangélicos. Cf. «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», pp. 2-3. Por sua vez, a região de Madagáscar afirmava que os verbitas daquele país estavam conscientes de que a missão da Igreja local onde trabalhavam ainda estava na fase da primeira evangelização. Cf. «Region of Madagascar. Listening to the Spirit. Our missionary response today». Angola considerava que o documento não acentuava o tema do anúncio do Evangelho onde ainda não era suficientemente conhecido. Cf. «Answers/responses to the queries of the Working Document», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 339, p. 4. Por seu lado, a província de Estados Unidos Chicago considerava que, devido à fraca proporção de verbitas envolvidos na primeira evangelização, era necessário dar um lugar de relevo a esta dimensão da SVD. Cf. «Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province».

<sup>173</sup> A comissão era composta por Leo Kleden (Presidente) e Thomas Ascheman (Secretário e Coordenador) que eram membros da Cúria Geral, Christian Tauchner (EUROPA e PANAM), Thomas Malipurathu (ASPAC), Jim Knight (ASPAC), Ireneo Barretto (AFRAM e PANAM), Gabriel Afagbegee (AFRAM) e Ennio Mantovani (EUROPA e ASPAC).

<sup>174</sup> «Work Plan. Second international preparatory commission: 26 April – 10 May 2000», AG SVD, XV CG, [sem número de folder]. Este relatório incorpora as contribuições que o Conselho Geral achou por bem fazer após o estudo do *Memorando* apresentado por L. Kleden e T. Ascheman e a análise do material chegado a Roma.

*Trabalho* sobressaíam vastas áreas de consenso acerca dos assuntos tratados, havendo três ideias sobre as quais parecia haver um sólido acordo: 1) escrever uma declaração missionária (aliás, um bom número de províncias aproveitou a reflexão sobre o documento de trabalho para elaborar ou refazer as suas próprias declarações missionárias); 2) a abordagem centrada no «Reino» e a noção de «ministério nas fronteiras» foram aceites na generalidade, mas com o *caveat* (advertência) de que estas expressões precisavam de clarificações adicionais ou mesmo mudanças; 3) o acento posto na «comunidade em missão» era amplamente apreciado<sup>175</sup>.

Os autores do memorando referiam também alguns elementos que, na sua perspectiva, estavam ausentes: 1) faltava uma afirmação mais clara de que a missão pertencia a Deus; os missionários eram convidados a participar nessa missão. Havia também o desejo de que o documento fizesse uma melhor articulação entre os aspectos «sociais» e «transcendentes» da missão<sup>176</sup>. Sugeria-se que se integrassem alguns elementos da abordagem trinitária da missão. 2) pedia-se que houvesse uma integração mais próxima da espiritualidade missionária, «quem somos» (comunidade internacional, comunidade orante), com o apostolado missionário, «o que fazemos»<sup>177</sup>. 3) sentia-se a necessidade de clarificar e destacar a integração da primeira evangelização na declaração, dando a conhecer Jesus. Isto era especialmente significativo no encontro com outras pessoas, sobretudo aquelas que estão num processo de busca espiritual<sup>178</sup>.

L. Kleden e T. Ascherman apresentavam também algumas propostas de solução:

1) uma saída possível para se conseguir elaborar um documento mais próximo da

---

<sup>175</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5.

<sup>176</sup> É o caso da Alemanha Norte (Cf. «Statement of the Northern German Province on the Working Paper»), da Indonésia Ruteng (Cf. «Statement. The XI Provincial Chapter. SVD Province of Ruteng, pp. 2-3), e da Eslováquia. A província eslovaca afirmava que gostaria que fosse colocada uma ênfase maior no equilíbrio entre estes dois aspectos: oração e trabalho. Cf. «Some reactions and suggestions of the Provincial Chapter of the Slovak Province».

<sup>177</sup> Veja-se, a título de exemplo, as contribuições das províncias da China (Cf. «Reactions and comments on the Working paper for the 15th General Chapter. SVD China Province», pp. 3-4), Irlanda-Inglaterra (Cf. «Reactions and comments on the Working Paper 'Listening to the Spirit. Our missionary response today', by members of the Irish-British Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 360), Indonésia Java (Cf. «Listening to the Spirit. Our missionary response today. The summary of Jawa Province», p. 4) e Alemanha Sul. A Alemanha Sul dizia que o documento não referia nada acerca do carácter da SVD e ainda menos acerca da vida religiosa e dos votos dos seus membros; era uma descrição activista do apostolado. Cf. «Translation of the critical remarks from the Southern German Province», p. 1.

<sup>178</sup> Cf. «Work plan», p. 6.



sensibilidade («heart-based») seria escrevê-lo do ponto de vista da vocação como seguimento da missão de Jesus, de modo a integrar os vários elementos da missão *ad intra* e *ad extra* e os diferentes momentos da missão (primeira evangelização e testemunhar o Reino de Deus) 2) muitas províncias, como vimos acima, sugeriam a substituição do termo «fronteiras» e uma grande variedade de alternativas foi sugerida. Os autores do memorando fizeram uma síntese das alternativas, obtendo uma extensa lista onde estavam incluídos, por exemplo, horizontes, situações, perspectivas, linhas da frente, diálogo, pontes, oportunidades, contextos, campos de missão e orientações. 3) alguns itens do documento poderiam ser desenvolvidos de forma a originar declarações autónomas, por exemplo, a discussão sobre a «criação» e a vocação dos Irmãos<sup>179</sup>.

#### **4. Terceira etapa: elaborar a *Declaração Preliminar***

A partir das contribuições das províncias e de algumas observações feitas pelo Generalato, a segunda comissão preparatória internacional, reunida em Roma na Primavera de 2000, elaborou uma primeira versão da *Declaração Preliminar* que foi entregue aos membros do Conselho Geral. Coincidindo com a presença da segunda comissão preparatória em Roma, o tema do XV Capítulo Geral integrou a agenda das reuniões do Conselho Geral entre os dias 4 e 16 de Maio de 2000. Na reunião do dia 4 de Maio, os conselheiros sugeriram algumas modificações quer quanto à estrutura do documento, quer quanto ao conteúdo. O Conselho Geral pediu que a comissão acentuasse mais a abertura da Congregação ao mundo e que se repensasse o compromisso missionário da SVD no mundo de hoje a partir da situação actual da Congregação. Os comentários dos conselheiros parecem alertar contra o excessivo acento no activismo<sup>180</sup>. O Conselho propunha que se encontrasse uma palavra-chave

---

<sup>179</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6.

<sup>180</sup> As actas da reunião referem os seguintes comentários: «Most important: we are messengers of hope, not sent to solve all the problems. [...] As important as telling confreres ‘what to do’ is ‘how to do it’». A propósito dos vários serviços pastorais e actividades da Congregação, insistem na ideia de que para os realizar é necessário «to renew our being and internal structures (formation, international communities,

que sintetizasse a resposta missionária verbalizada no mundo contemporâneo. De seguida, o Conselho Geral reenviou o texto para a segunda comissão preparatória de modo a que fossem introduzidas as alterações propostas e feitos alguns ajustamentos redactoriais.

Na reunião do dia 8 de Maio de 2000, o Conselho Geral discutiu a versão semifinal da declaração. Da discussão saíram novas sugestões para serem tidas em conta pela comissão preparatória<sup>181</sup>. Os conselheiros ainda não ficaram satisfeitos com a estrutura do documento e, por isso, pediam um texto ainda mais curto e com uma linguagem simples. Ao nível de conteúdo, surgem algumas dúvidas relativas ao papel do diálogo na missão para as quais não são dadas respostas<sup>182</sup>. Todavia, preferem que se substitua o conceito de «fronteira» pelo conceito de «diálogo». Relativamente ao serviço missionário com os pobres, menciona-se que falta referência ao objectivo mais importante: a melhoria das suas condições de vida e a defesa da sua dignidade.

A segunda comissão preparatória introduziu algumas modificações e entregou a versão final da declaração ao Conselho Geral. No dia 16 de Maio, os conselheiros discutiram este texto reformulado e insistiram novamente nalgumas ideias que lhes pareciam ainda pouco desenvolvidas. Por exemplo, pedem que o documento final do Capítulo seja escrito num estilo mais caloroso de modo a reacender o entusiasmo missionário de todos os membros da Congregação. Afirmam, de novo, que o compromisso missionário da SVD não é só com o diálogo, nem este é o único caminho da missão, mas acrescentam que o diálogo está no seu nível mais profundo. Nesta reunião, o Conselho Geral pediu aos padres Antonio Pernia e Carlos Pape que fizessem uma última revisão do texto, incorporando as propostas apresentadas. No dia 20 de Maio de 2000, o Conselho Geral aprovou a versão final da *Declaração Preliminar* apresentada por Pernia e Pape. Na mesma reunião, os conselheiros decidiram que Leo

---

spirituality)». «Minutes of the General Council meeting 035 (4<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.

<sup>181</sup> Cf. «Minutes of the General Council meeting 036 (8<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.

<sup>182</sup> *Ibid.* A questão registada em acta é a seguinte: «Dialogue too narrow a reality for describing our mission? On the other hand, even if we proclaim we have to do in a 'dialogical' way».

Kleden iria fazer a apresentação da declaração no Capítulo Geral, referindo brevemente a sua história e salientando as linhas mais importantes<sup>183</sup>.

A *Declaração Preliminar*, aprovada pelo Conselho Geral, foi entregue a todos os capitulares para reflexão e estudo em ordem à sua discussão na assembleia capitular<sup>184</sup>. Com este documento entrava-se na terceira fase do processo de preparação do XV Capítulo Geral.

A declaração estava dividida em três partes, tal como acontecera com o *Documento de Trabalho*. Todavia, foram feitas algumas alterações na disposição do material e introduzidas algumas novidades no seu conteúdo. Assim, todos os assuntos englobados na primeira parte do *Documento de Trabalho*, «Discernindo a vontade de Deus», foram reduzidos a quatro parágrafos e remetidos para a introdução<sup>185</sup>. A primeira parte da *Declaração Preliminar* era completamente nova e tinha como título «O contexto missionário contemporâneo». Na verdade, se esta primeira parte era nova, todavia convém salientar que o *Documento de Trabalho* já fazia uma referência, ainda que breve, ao contexto social e cultural onde a missão ocorre, nomeadamente quando mencionava a necessidade de uma leitura dos sinais dos tempos<sup>186</sup>. Contudo, não há dúvida de que o novo texto dava um destaque maior ao contexto da missão, mormente quando descreve o contexto onde os membros da Congregação do Verbo Divino eram chamados a realizar o seu serviço missionário. A segunda comissão preparatória entendeu que era difícil apresentar uma síntese exaustiva do contexto global em que hoje tem lugar a actividade missionária, por isso limitou-se a esboçar um quadro das tendências mais relevantes que se observavam no mundo, na Igreja e na Congregação e que, na sua opinião, influenciavam a resposta missionária<sup>187</sup>. Estas tendências predominantes foram descritas em três secções<sup>188</sup>.

---

<sup>183</sup> Cf. «Minutes of the General Council meeting 041 (20<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.

<sup>184</sup> A *Declaração Preliminar* intitula-se «Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 182. Usamos a sigla DS do título inglês «Draft Statement».

<sup>185</sup> Cf. DS §§4-7.

<sup>186</sup> Cf. WP §§21-23.

<sup>187</sup> Cf. DS §10.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, §§11-31.

Olhando para o mundo contemporâneo, a segunda comissão apontou como tendências predominantes a globalização<sup>189</sup>, a urbanização, as migrações e as ânsias de libertação<sup>190</sup>. Por um lado, estas tendências produziam efeitos negativos nos campos social, ecológico, cultural e religioso, por exemplo: aumento da violência, exclusão social, exploração desenfreada do planeta, relativismo cultural, etnocentrismo e fundamentalismo religioso. Por outro lado, também eram enumeradas algumas consequências positivas, como, por exemplo: o incremento da consciência social, gestos de solidariedade, a consciência ecológica, a colaboração e o diálogo inter-religioso<sup>191</sup>.

No que à situação da Igreja concerne, o texto destacava a sua universalidade e diversidade, a crise existente nas igrejas locais mais antigas, a tensão entre aqueles que queriam mudanças rápidas e os que a pretexto de defender a unidade da Igreja temiam qualquer inovação, a nova compreensão da missão introduzida pelo Vaticano II e a centralidade da missão na vida da Igreja<sup>192</sup>.

A propósito da Congregação do Verbo Divino, a segunda comissão internacional realçava alguns elementos positivos como a sua composição internacional e intercultural<sup>193</sup>, a sua vitalidade<sup>194</sup> e a introdução do sistema de zonas. Salientava, também, que, apesar de na maioria das situações já se ter abandonado o conceito de

---

<sup>189</sup> O texto não usa a palavra «globalização», mas sim a expressão «aldeia planetária»; contudo, o sentido é aquele. Cf. *Ibid.*, §11.

<sup>190</sup> Cf. *Ibid.*, §§11-14.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, §§15-23.

<sup>192</sup> Cf. *Ibid.*, §§24-27.

<sup>193</sup> No ano 2000, a Congregação do Verbo Divino estava a celebrar os 125 anos da sua fundação. Nesse ano, a SVD contava com 5961 membros, originários de 62 países. Nessa data, os verbitas do continente asiático já somavam 2862, contra 2065 da Europa. No topo dos países de origem, situavam-se a Indonésia (1392), a Índia (697), a Alemanha (627), a Polónia (600) e as Filipinas (532). Cf. *Catalogus 2000*. Roma, Curia Generalizia SVD, 2000, pp. 487-491. Todavia, em 2010, os números já eram os seguintes: Total: 6105; dos quais 3498 eram naturais da zona ASPAC e 1609 da zona Europa. Por países: Indonésia: 1526; Índia: 891; Polónia: 554; Filipinas: 539; Alemanha: 416. Cf. *Catalogus 2010*, pp. 467-470. No *Catalogus* do ano 2000, a Ásia e a Oceânia estavam separadas. A partir de 2003, as estatísticas aparecem por zonas. Contudo, os números da Oceânia pouco alteram os resultados. Assim, se às estatísticas do ano 2000 somarmos os 45 verbitas naturais da Oceânia, o total da ASPAC seria 2907. Se, pelo contrário, às estatísticas de 2010 retirássemos da zona ASPAC os 62 membros da SVD naturais da Oceânia [Austrália, Fiji, Nova Zelândia, Papuásia Nova Guiné, Tonga e Vanuatu], a Ásia continuaria a ser o continente com mais verbitas, ou seja, 3436.

<sup>194</sup> Contrariamente a outras Congregações missionárias, a SVD tem vindo a crescer em número de membros, apesar do acentuado decréscimo de vocações na Europa e na América do Norte. O aumento deve-se, sobretudo, às vocações originárias da Ásia. No ano em que se realizou o XV Capítulo Geral, a SVD contava com 5961 membros. Em 1980 eram 5296. Cf. *Catalogus 2000*, pp. 491-492.

missão puramente geográfico, ainda havia dificuldade em identificar as novas situações missionárias e comprometer-se com elas<sup>195</sup>.

A segunda parte do *Declaração Preliminar*, que no *Documento de Trabalho* se intitulava «a nossa visão missionária», passou a chamar-se «a nossa vocação missionária», ainda que o respectivo conteúdo mantivesse as suas linhas fundamentais. Ganhou, porém, uma nova estrutura interna que permitiu uma organização mais sistemática e uma maior clareza na apresentação do material. As seis secções da segunda parte do *Documento de Trabalho* foram reduzidas a três no novo texto. No começo desta parte, no parágrafo 32, ficou exarada a convicção fundamental da missão verbata, ou seja, a missão entendida em primeiro lugar como obra de Deus e a vocação missionária como um chamamento a participar nessa missão de Deus. Estava claro na mente dos membros da segunda comissão que a Igreja e a Congregação do Verbo Divino estavam chamadas a participar na missão de Deus, por isso, o material foi organizado em três secções, que versam sobre a *missio Dei*, a participação da Igreja na missão de Deus, e a participação da SVD na mesma missão.

A primeira secção desta segunda parte da *Declaração Preliminar* apresentava a *missio Dei* a partir da criação e do desígnio de Deus que quer que toda a humanidade participe da Sua vida divina. Este projecto de Deus alcançou a plenitude em Jesus Cristo, o Filho predilecto do Pai. Jesus, cheio do Espírito Santo, proclamou a Boa Nova do Reino de Deus e desafiou o povo a aceitá-la. Rejeitado, foi condenado à morte. Mas, ao terceiro dia, Deus ressuscitou-o como primícias da nova criação<sup>196</sup>.

Por sua vez, a Igreja foi chamada desde o início a participar na missão de Deus. A segunda secção da supradita declaração começava por evocar o mandato missionário de Jesus aos seus discípulos, convidando-os a dar testemunho do Reino de Deus presente na Sua pessoa. Desde o começo, a Igreja tem sido missionária por natureza levando, através da Palavra e dos Sacramentos, da oração e do serviço da caridade, a Boa Nova a todos os recantos da terra. A Igreja está, nesta missão, ao serviço do Reino

---

<sup>195</sup> Cf. DS §§28-31.

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*, §§33-38.

de Deus, alegrando-se porque «a acção salvífica de Deus esteve e continua a estar presente na história, nas culturas e religiões de todos os povos»<sup>197</sup>.

A terceira secção, intitulada «A SVD chamada a participar na missão de Deus», era a mais desenvolvida, recolhendo e organizando o material já presente no *Documento de Trabalho*. O texto reconhecia que os verbitas não eram os únicos chamados a ser missionários, pois todos os membros da Igreja participam desta vocação comum. Todavia, há diversas maneiras através das quais a Igreja vive o seu mandato missionário. É por isso que, inspirados pelo Espírito, os membros da SVD procuravam discernir qual seria o seu contributo específico. Os parágrafos seguintes – explicavam os autores do rascunho –, assinalavam as marcas distintivas da vocação dos missionários do Verbo Divino no mundo de hoje centrando a atenção em três elementos fundamentais: o testemunho do Reino de Deus, o compromisso com as quatro formas de diálogo e as dimensões características do carisma verbita<sup>198</sup>.

O testemunho verbita do Reino de Deus caracterizar-se-ia pela universalidade e abertura à diversidade para «testemunhar o amor de Deus precisamente nas situações onde o seu abraço universal não é reconhecido e onde a sua abertura à rica diversidade dos povos não é tida em conta»<sup>199</sup>. Este testemunho não era um apelo ao «mero activismo»; pelo contrário, começava com a experiência do Reino de Deus na vida individual e comunitária sendo sustentado «graças ao seguimento do Senhor pelos caminhos dos conselhos evangélicos»<sup>200</sup>.

O compromisso missionário verbita era classificado como um diálogo de comunhão e libertação. Falava-se agora de um «quádruplo diálogo», em vez das quatro «fronteiras missionárias». Este diálogo deveria ser concretizado: 1) com pessoas alheias a qualquer comunidade de fé e com pessoas que buscam a fé<sup>201</sup>; 2) com pessoas de outras tradições religiosas e ideologias seculares<sup>202</sup>; 3) com gente de outras culturas<sup>203</sup>;

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, §42.

<sup>198</sup> Cf. *Ibid.*, §44.

<sup>199</sup> *Ibid.*, §45.

<sup>200</sup> *Ibid.*, §48.

<sup>201</sup> Cf. *Ibid.*, §§52-55.

<sup>202</sup> Cf. *Ibid.*, §§56-59.

<sup>203</sup> Cf. *Ibid.*, §§60-63.

4) com os pobres e marginalizados<sup>204</sup>. Nestas quatro situações, o documento fornecia pistas para levar à prática este compromisso missionário de diálogo. Também eram assinaladas algumas tarefas que a Congregação do Verbo Divino poderia assumir nas Igrejas locais, quer por si própria, quer em conjunto com elas, e formulavam-se alguns desafios de conversão mais profunda que o diálogo exigia para que pudesse fazer parte da vida pessoal e comunitária do missionário verbita.

A terceira componente peculiar do serviço missionário verbita era designada por «dimensões características»<sup>205</sup>. Esta terminologia vinha substituir a expressão «dimensões essenciais», em voga nos textos anteriores. Com a expressão «dimensões características» designavam-se os elementos da vida e serviço missionário da Congregação que eram como que traços da família verbita. Ao longo dos últimos anos, em diferentes momentos, esses traços essenciais foram sendo apelidados de «prioridades», «áreas» e «dimensões essenciais». Na *Declaração Preliminar* ficaram reduzidos a quatro: a pastoral bíblica, a animação missionária, o apostolado JPIC e a comunicação social.

A terceira parte do *Declaração Preliminar* também mudou de nome. Em vez do título «o nosso compromisso missionário», atribuído pela primeira comissão, agora a segunda comissão achou por bem intitulá-la «a nossa agenda missionária para os próximos seis anos». De facto, esta parte apresentava recomendações concretas para que, no futuro imediato, a SVD pudesse: 1) responder aos novos desafios, como sejam a globalização, a urbanização, as migrações, a busca de libertação e o impacto que tudo isto tem na consciência e na vida das pessoas<sup>206</sup>; 2) reforçar os compromissos actuais, tais como o serviço paroquial e a colaboração com o laicado<sup>207</sup>; e 3) renovar os recursos internos, nomeadamente investindo na formação dos membros da Congregação, acentuando o papel da espiritualidade, renovar a vida comunitária, estimular a herança

---

<sup>204</sup> Cf. *Ibid.*, §§64-67.

<sup>205</sup> Cf. *Ibid.*, §§68-74.

<sup>206</sup> Cf. *Ibid.*, §§76-82.

<sup>207</sup> Cf. *Ibid.*, §§83-92.

histórica no campo da investigação missiológica e caminhar para o auto-financiamento e a solidariedade na gestão dos bens materiais<sup>208</sup>.

Deste modo, ao elaborar a *Declaração Preliminar*, a segunda comissão preparatória internacional procurou integrar as contribuições das províncias, dar resposta às preocupações do Generalato e colocar em cima da mesa as linhas mestras que, na sua opinião, deveriam ocupar a reflexão dos delegados e o debate na assembleia capitular.

## **5. Algumas observações sobre o processo de preparação do XV Capítulo Geral**

Não poderíamos terminar este capítulo sem dizer uma palavra sobre o modo como decorreu a preparação do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino. Parece-nos pertinente mencionar não só os elementos positivos que marcaram todo o processo de preparação, mas também algumas falhas. O desfecho final não pode ser entendido sem ter em conta as várias fases de preparação e o modo como esta decorreu.

Como anteriormente mencionámos, o processo de preparação do Capítulo fez-se em três níveis: a consulta às províncias, a reflexão nas comissões preparatórias e o envolvimento da administração central. Todavia, cronologicamente, estes níveis não se sucederam de forma linear. Na realidade, houve todo um processo de ida e de vinda, de intercâmbio entre a administração central e as províncias. É verdade que na preparação do Capítulo Geral de 1994 já tinha existido uma consulta às províncias; contudo, na altura o processo não fora utilizado com a dinâmica da preparação do XV Capítulo Geral.

A análise da documentação existente permite observar que houve um crescendo na participação das províncias. Durante o processo as províncias foram consultadas três vezes, e se na primeira consulta só responderam 33 províncias, na segunda já responderam 48 e na terceira 53. Como demonstrámos, as contribuições das províncias

---

<sup>208</sup> Cf. *Ibid.*, §§93-106.



resultaram de uma ampla consulta ao nível das comunidades locais, reflexo do estudo pessoal e comunitário, e dos debates nas assembleias e capítulos locais e provinciais. Tudo isto é indicador de um amplo processo de estudo, debate e participação dos membros da Congregação.

A primeira reacção dos membros da Congregação face ao processo utilizado na preparação do XV Capítulo Geral foi de satisfação. Os comentários são maioritariamente muito positivos acerca das várias etapas de preparação, reconhecendo que houve uma participação maciça da Congregação. O Generalato teve a preocupação de nomear duas comissões preparatórias para incentivar a participação de todos e para que tomassem consciência de que se estavam a discutir questões vitais para todos os membros da Congregação<sup>209</sup>. De acordo com Ennio Mantovani, membro da segunda comissão, o processo permitiu que cada membro da Congregação tivesse possibilidade de se envolver no processo de reflexão e de formulação do documento capitular<sup>210</sup>. Num outro registo, Thomas Ascheman considerou que o processo em si foi já uma expressão do diálogo entre os verbitas, ou seja, o próprio processo já pôs em prática aquilo que o texto defendia<sup>211</sup>.

Todavia, também se ouviram algumas críticas a respeito do processo de preparação, fazendo eco de um certo mal-estar sobretudo face ao produto final. Assim, o padre Antonio Pernia cita o comentário de alguns capitulares que sentiram que a *Declaração Preliminar* estava tão bem preparada que já não havia liberdade para nela introduzir mudanças ou novas ideias<sup>212</sup>. A mesma opinião foi partilhada por Robert Kisala quando afirmou que o processo foi tão bem conduzido que os capitulares pouco

---

<sup>209</sup> Cf. «Entrevista com Estanislau Chindecasse», §7, in Anexo. Aliás, Chindecasse afirma que «se não tivesse havido participação, muitas vezes forte, da parte dos confrades nunca teríamos evoluído realmente porque houve uma grande, digamos, evolução do primeiro rascunho para o segundo. Isto foi fruto, justamente, das reacções da base e que a segunda comissão teve que atender e ter em conta».

<sup>210</sup> Cf. «Interview with Ennio Mantovani», §9, in Anexo.

<sup>211</sup> Segundo T. Ascheman, houve em todo o processo um clima de respeito pelas opiniões dos outros. «I never came up with people within the Society who want to fight so much for their own way of speaking about mission that all other ways of speaking about mission need to somehow bow down and die in front of it». Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §22, in Anexo.

<sup>212</sup> Cf. «Interview with Antonio Pernia», §12, in Anexo. «Some capitulars felt that the Draft Statement was so well prepared that there was no freedom anymore to change it and to bring new ideas, to incorporate new ideas and, therefore the Statement is the product, really the product only of that Preparatory Commission that prepared the Draft, rather than the product of the entire Chapter capitulars».

puderam fazer. Isto, diz Kisala, é a lógica de um processo destes que procurou envolver todos os membros da Congregação. Daí que, na prática, a declaração final já estava escrita antes do Capítulo se iniciar<sup>213</sup>.

Contra isto, há a argumentar que embora alguns dos capitulares se tenham sentido inibidos em propor alterações de fundo à *Declaração Preliminar*, é preciso reconhecer que o material sobre o qual as comissões trabalharam incorporava os contributos vindos das diferentes províncias, discutidos nas pequenas comunidades e nos capítulos provinciais. De modo que, em certo sentido, o que as comissões produziram foi o resultado do trabalho e da participação de toda a Congregação. Antonio Pernia acha que não era realista esperar que um Capítulo Geral composto de cento e trinta membros pudesse elaborar um documento no espaço das duas semanas que foram destinadas à discussão da declaração final<sup>214</sup>. De certa forma, nestas circunstâncias essa tarefa tem de ser entregue à responsabilidade de um grupo mais restrito.

É verdade que as expectativas de alguns capitulares podem não ter sido concretizadas porque receberam um rascunho do documento final quase pronto. Contudo, convém não esquecer que esse documento era fruto de três anos de labor e de ampla participação a todos os níveis da Congregação do Verbo Divino. Se, de facto, houve algum mal-estar, ele foi certamente minoritário, como se confirmou pelo resultado da votação que aprovou a aceitação da *Declaração Preliminar* como base para a discussão e elaboração do documento final do Capítulo<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Cf. «Interview with Robert Kisala», §13, in Anexo. «So it is a very logical process and it is a process that tries to get everybody involved in it. But in the end, what you come up with is: you have a document that is pretty much already written before the Chapter begins. And so, it's given to the Chapter delegates and the people coming to the Chapter are all very excited about, you know, their work here and what they're supposed to do and also they are given this document that is basically already written and so the question is well do we rewrite it here or do we just accept it the way it is?».

<sup>214</sup> Cf. «Interview with Antonio Pernia», §12, in Anexo. «I don't think that it is realistic to expect that a Chapter composed of one hundred and thirty people at that time would be able to write a document in the space of two weeks that were dedicated to the discussion of the document. Somehow there has to be a group that writes a document, hopefully incorporating of course the ideas that come out from the capitulars».

<sup>215</sup> Esta votação teve lugar no dia 20 de Junho de 2000, onde por 124 votos a favor, três contra e uma abstenção, os capitulares aceitaram a *Declaração Preliminar* como base de discussão para elaborar o documento final do XV Capítulo Geral. Cf. «Minutes», AG-SVD, XV CG, folder VII, doc. 235, sessão 18.

## **CAPÍTULO III**

### **O XV CAPÍTULO GERAL DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO (5 de Junho a 14 de Julho de 2000)**

O XV Capítulo Geral decorreu de 5 de Junho a 14 de Julho de 2000 na casa dos Missionários do Verbo Divino em Nemi, nos arredores de Roma. Participaram 140 delegados, provenientes de todas as províncias e regiões da Congregação<sup>216</sup>. Às nove horas da manhã do dia 5 de Junho de 2000, capitulares e convidados presentes reuniram-se na igreja da casa SVD de Nemi para a celebração da Eucaristia. Presidiu o Superior Geral, Heinrich Barlage, acompanhado dos dois Superiores Gerais anteriores, John Musinsky e Heinrich Heekeren. Durante a celebração, o Superior Geral declarou oficialmente aberto o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino. Na homilia que proferiu, H. Barlage recordou os começos modestos da SVD em Steyl e como a Congregação se foi desenvolvendo até se tornar numa grande comunidade mundial formada por confrades de diferentes nações e culturas. Esta diversidade era uma grande

---

<sup>216</sup> Os capitulares eram 140, dos quais 130 com direito a voto: dois ex-superiores gerais, 12 membros da Cúria Geral, 45 provinciais, 66 delegados eleitos e cinco superiores regionais convidados [Urais, Brasil-Amazónia, Bolívia, Vietname e Togo]. Cf. «Participants and staff. 15th General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 035; «Minutes», sessão 1, B. Havia também dez observadores, sem direito a voto: três membros do Generalato, os quatro coordenadores zonais, dois superiores regionais [Coreia e Madagáscar] e um superior de missão [Moçambique]. No dia 21 de Junho, o Capítulo Geral concedeu direito de voto a estes três superiores. Cf. *Ibid.*, sessão 20, C. A partir daquele momento, os capitulares com direito a voto passaram a ser 133. Além dos 140 capitulares havia, também, uma razoável equipa de apoio, entre os quais se incluíam naturalmente os secretários e os tradutores.

riqueza para a vida religiosa e missionária dos seus membros, afirmou. O Superior Geral aconselhou os presentes a serem fiéis às raízes da geração fundadora verbita e, ao mesmo tempo, procurarem caminhos novos para responder aos desafios missionários do mundo moderno<sup>217</sup>.

Os trabalhos capitulares propriamente ditos começaram às onze horas do dia 5 de Junho de 2000, com a sessão de abertura no auditório onde iriam decorrer as sessões plenárias<sup>218</sup>. Os primeiros dias do Capítulo foram ocupados com questões processuais<sup>219</sup> e apresentação do relatório do Superior Geral<sup>220</sup>, dos relatórios dos quatro coordenadores zonais<sup>221</sup> e dos vários oficiais do Generalato<sup>222</sup>. Depois o capítulo avançou para a discussão de alguns assuntos da agenda capitular como a avaliação das mudanças *ad experimentum* introduzidas pelo Capítulo Geral de 1994 e um relatório sobre a implementação das propostas aprovadas nesse mesmo Capítulo. Entre as resoluções do XIV Capítulo Geral constava uma referente às zonas. O texto capitular referia os desenvolvimentos ocorridos na Igreja após o Concílio Vaticano II, nomeadamente ao nível das conferências episcopais e das conferências de religiosos como sendo expressão de uma vontade de construir juntos um modo mais colegial e inculturado de ser Igreja. Também a Congregação do Verbo Divino quis avançar neste

---

<sup>217</sup> Cf. H. Barlage, «Homily by Superior General Henry Barlage. Opening mass», AG-SVD, XV CG, folder VI, 209.

<sup>218</sup> Cf. «Minutes», sessão 1, B.

<sup>219</sup> No decorrer das primeiras sessões, os capitulares escolheram os escrutinadores, elegeram os membros da comissão de planeamento, da equipa de propostas, da equipa de redacção e da equipa de síntese das respostas («collating committee»). Aprovaram, também, a Agenda do Capítulo. Cf. *Ibid.*, sessões 2-5.

<sup>220</sup> «Informes del Superior General y de los Oficiales del Generalato», AG-SVD, XV CG, folder I, doc. 002.

<sup>221</sup> «ASPAC report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 088; «AFRAM report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 089; «EURO report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 090; «PANAM report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 091.

<sup>222</sup> «Report of the Postulator General», AG-SVD, XV CG, folder I, doc. 004; «Report of the Treasurer General», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 059; «Report of the Secretary for Formation and Education», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 063. Além destes relatórios da Cúria Geral foram ainda apresentados outros dois. Um relatório sobre o Centro de Espiritualidade Arnaldo Janssen, apresentado por Peter McHugh. Cf. «Arnaldo Janssen Spirituality Center», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 064. Por sua vez, Itoop Panikulam apresentou um relatório sobre os cursos de renovação e formação permanente que regularmente se realizam em Nemi. Cf. «Nemi and future possibilities», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 065.

campo de modo a crescer na comunhão e assim fortalecer o testemunho missionário<sup>223</sup>. O desenvolvimento progressivo da estrutura zonal, desde os seus primeiros passos até à sua assumpção pelo Capítulo Geral de 1994, constituiu também um elemento identificador da identidade verbita. Na opinião de Heinrich Barlage, a experiência zonal, com o intercâmbio de experiências e partilha de recursos, foi um elemento importante para o acolhimento da ideia de diálogo, como parte integrante da vida e da missão dos verbitas<sup>224</sup>.

Entretanto, os capitulares já tinham em mãos o rascunho da declaração final do Capítulo para estudo e análise pessoal, que lhes fora entregue à chegada a Nemi, juntamente com outro material do Capítulo. Contudo, só no dia 19 de Junho o XV Capítulo Geral se debruçou pela primeira vez sobre o texto preliminar da declaração capitular.

### **1. A *Declaração Preliminar* é apresentada aos capitulares**

Na 17ª sessão, na tarde do dia 19 de Junho de 2000, o P. Leo Kleden, em nome do Superior Geral e do seu Conselho, apresentou a *Declaração Preliminar* aos capitulares<sup>225</sup>. Kleden começou por recordar que o texto preliminar elaborado pela segunda comissão preparatória internacional era fruto de um longo processo de discernimento levado a cabo através da reflexão, discussão, partilha e oração de toda a Congregação. Depois, traçou sumariamente as etapas de preparação do documento e o desenvolvimento que o tema do Capítulo foi tendo desde o início. E disse que, olhando

---

<sup>223</sup> O XIV Capítulo Geral aprovou uma resolução encarregando o Generalato de promover o desenvolvimento das zonas. Para alcançar este objectivo, o XIV Capítulo decidiu que o Generalato «deve fazer tudo o que seja possível para promover o desenvolvimento das zonas. Em diálogo com elas, estabelecerá metas e elaborará orientações tendo em vista a redacção de estatutos apropriados para cada zona e critérios para avaliar os custos e a eficácia das mesmas». Seguiam-se cinco recomendações para que esta resolução fosse viável. Cf. «XIV General Chapter 1994. Our mission at the service of communion», pp. 78-79.

<sup>224</sup> Cf. «Interview with Heinrich Barlage. 1. The situation of the General Administration», in Anexo, p. 463.

<sup>225</sup> Cf. «Minutes», sessão 17, C. Leo Kleden era membro do Conselho Geral. Natural da Indonésia, fez parte da segunda comissão preparatória internacional.

para todo o processo desde 1997, era possível notar um crescimento considerável na participação de toda a Congregação. Na sua opinião, mesmo que o Capítulo Geral produzisse um documento que não fosse de todo excelente, mesmo assim o processo de consciencialização ocorrido durante a preparação do Capítulo já tinha sido verdadeiramente magnífico e comovedor<sup>226</sup>.

Após esta introdução, L. Kleden passou a apresentar algumas notas acerca do rascunho em causa. Comparando o *Documento de Trabalho* e a *Declaração Preliminar*, Kleden quis realçar não só o que os unia mas, também, aquilo que os distinguiu. Assim, recordou que em ambos os textos se encontrava o mesmo fio condutor que podia ser denominado como uma visão da vocação missionária para dar testemunho do Reino de Deus<sup>227</sup>. Eram, porém, as diferenças substanciais existentes entre os dois textos que Kleden queria salientar.

Em primeiro lugar, Leo Kleden chamou a atenção para dois elementos que estavam no *Documento de Trabalho* produzido pela primeira comissão e que foram excluídos do rascunho elaborado pela segunda comissão: a passagem bíblica de Lucas 4 e a expressão «fronteiras». O texto bíblico de Lucas 4 não foi incluído no rascunho pois a segunda comissão entendeu que o texto já tinha cumprido o seu papel de guiar a Congregação no processo de preparação para o Capítulo Geral. Em seu lugar, e indo ao encontro de algumas sugestões das províncias, a segunda comissão utilizou algumas citações bíblicas que sublinhavam a missão do *Logos* divino e estão em sintonia com a tradição trinitária da SVD<sup>228</sup>. Por seu lado, a expressão «fronteiras» foi excluída por

---

<sup>226</sup> O orador, falando em inglês, utilizou a expressão «truly excellent and heartning» para descrever o processo de consciencialização que teve lugar na Congregação em ordem à preparação do XV Capítulo Geral. Cf. L. Kleden, «Presentation of draft chapter document», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 182, §2.

<sup>227</sup> L. Kleden usou a seguinte formulação: «a vision of missionary call to give witness to the Kingdom of God». Cf. *Ibid.*, §3.

<sup>228</sup> Entre os textos bíblicos utilizados pela segunda comissão estavam, por exemplo, Jo 1,1.3 (cf. DS §33); Jo 20,22 (cf. DS §40); Jo 4,23 e Jo 11,52 (cf. DS §43). A este propósito, a província do Chile escrevera: «O focus bíblico-teológico a ser usado no documento deve ser “trinitário” e, desta maneira, estar em sintonia com a espiritualidade do fundador». «Divine Word Missionaries. Province of Chile», p. 2. Apesar de aceitar a categoria «Reino de Deus» como fundamento teológico da missão, a província do Congo perguntava porque é que se tinha abandonado a perspectiva trinitária. Cf. «Congo Province. Comments on Working Paper». A província das Filipinas Sul sugeria: «Nós gostaríamos de ver uma melhor integração das dimensões religiosa e missionária da nossa vida SVD, no seguimento do pensamento de Arnaldo Janssen. De modo particular, gostaríamos de ver o conceito de missão de S.

dois motivos. Por um lado, um número considerável de confrades sentia que este termo estava associado às ideias de expansionismo, imperialismo e triunfalismo. Outros, inclinavam-se para considerar todo e qualquer ministério difícil como uma nova fronteira e, deste modo, acabaram por sugerir mais cinco ou seis fronteiras adicionais. Por isso, a comissão optou por eliminar esta expressão e, em vez de falar das situações de fronteira, optou por falar das pessoas que os missionários encontram na missão. L. Kleden prosseguiu afirmando que, deste modo, se entendia porque é que a noção de «diálogo» se tornou num dos conceitos chave do novo texto<sup>229</sup>.

Em segundo lugar, Leo Kleden chamou a atenção dos capitulares para a estrutura e os elementos novos que o texto preliminar continha. Na verdade, como referimos anteriormente, a *Declaração Preliminar* continuava dividida em três capítulos. Porém, agora tinham uma formulação diferente. Quanto ao conteúdo, L. Kleden limitou-se a destacar os elementos novos de cada capítulo. No capítulo primeiro, «o contexto missionário contemporâneo», o rascunho fazia uma descrição mais explícita e abrangente do mundo contemporâneo, da Igreja e da própria Congregação. Do segundo capítulo, «a nossa vocação missionária», L. Kleden destacou quatro elementos novos: 1) o texto situava a missão da Igreja e da Congregação no amplo contexto da missão de Deus; 2) o Reino de Deus aparecia como um conceito inclusivo e universal, e os missionários eram chamados a dar testemunho da unidade e da diversidade desse Reino; 3) em vez das quatro «fronteiras missionárias», o documento falava no «compromisso SVD num quádruplo diálogo para a comunhão e libertação»<sup>230</sup>; 4) em vez de «dimensões essenciais» utilizava-se a expressão «dimensões características». O terceiro capítulo, «a nossa agenda missionária para os próximos seis anos», apresentava uma mudança substancial relativamente ao *Documento de Trabalho*, elegendo algumas tarefas específicas que deveriam merecer especial atenção nos seis anos seguintes ao Capítulo do ano 2000. De facto, o terceiro capítulo traçava a *agenda*

---

Lucas contrabalançado com o do Prólogo de S. João». «Provincial Chapter reactions to the General Chapter Working Paper».

<sup>229</sup> Cf. L. Kleden, «Presentation of draft chapter statement», §3.1.2. O texto, em inglês, diz o seguinte: «Instead of speaking about frontier situations, the Draft Chapter Statement shifts our attention to the people whom we meet or come across in our mission. Hence, 'Dialogue' becomes one of the key concepts in this document».

<sup>230</sup> L. Kleden usou a expressão «fourfold dialogue». Cf. *Ibid.*, §3.1.4.c.

*verbita* para o começo do novo milénio, organizando as diversas recomendações em três secções: 1) respostas aos novos desafios; 2) reforço dos compromissos actuais; 3) renovação dos recursos internos. Acerca dos novos desafios, faziam-se recomendações a respeito do diálogo inter-religioso, dos refugiados e migrantes, sobre a presença da SVD na Organização das Nações Unidas<sup>231</sup>, acerca da *internet* e a propósito da integridade da criação.

Terminada a apresentação geral do conteúdo da *Declaração Preliminar*, Leo Kleden fez um breve comentário dizendo que o documento procurava ser realista e exortativo. Afirmou, também, que todos «sabemos que os desafios missionários de hoje são enormes e que a nossa resposta é totalmente insuficiente. Mas, ao mesmo tempo, sabemos que a missão é fundamentalmente obra de Deus e nós somos só participantes»<sup>232</sup>. Por isso, rematou a sua intervenção convidando a que todos se comprometessem no serviço missionário nesse momento particular da história, sabendo que Aquele que chama e envia, permanece sempre fiel, acompanhando os seus discípulos com a luz da sua Palavra e o poder do seu Espírito.

Após a sua intervenção, os capitulares colocaram-lhe duas questões<sup>233</sup>. Um delegado<sup>234</sup> queria saber porque é que as cinco situações referidas (diálogo inter-religioso, refugiados e migrantes, presença nas Nações Unidas, *internet* e integridade da criação) eram qualificadas como «novos desafios missionários» e porque razão não se incluíam outras realidades sociais como, por exemplo, a opressão da mulher e o fenómeno da urbanização das sociedades. L. Kleden esclareceu que aqueles desafios eram «novos» por serem desafios deste específico momento histórico, acrescentando,

---

<sup>231</sup> Esta referência à presença da SVD na Organização das Nações Unidas (ONU) diz respeito à organização não-governamental *Vivat International*. Esta ONG foi fundada no ano 2000 pela SVD e pela SSps para promover trabalhos em rede entre seus membros e, particularmente, promover a colaboração com a ONU, de modo a alcançar objectivos comuns tais como: relações de paz, respeito pelos direitos humanos, relações justas e harmoniosas entre os povos e o bem-estar socio-económico e ecológico das nações. Em 23 de Julho de 2004, recebeu o estatuto de consultor do ECOSOC (Conselho Económico e Social da ONU). Desde 2009, os Missionários Espiritanos também são membros da ONG *Vivat International*. Outras sete congregações missionárias são membros associados. Sobre esta organização, ver <http://vivatinternational.org>.

<sup>232</sup> L. Kleden, «Presentation of draft chapter statement», §3.2.3.

<sup>233</sup> Cf. «Minutes», sessão 17, C.

<sup>234</sup> É difícil saber quem fez a pergunta. Aliás, as actas do XV Capítulo Geral quase nunca identificam os autores das interpelações no plenário. Do mesmo modo, as actas nem sempre identificam os autores das respostas às interpelações.



porém, que o documento não precisava de ficar limitado àqueles cinco, podendo os capitulares acrescentar outros, como aliás sugeriam os relatórios das províncias. A segunda questão era de ordem metodológica: caso os capitulares rejeitassem o rascunho como base para a discussão, qual seria a alternativa. L. Kleden recordou que face a uma hipotética rejeição do texto apresentado pela segunda comissão preparatória haveria duas alternativas, a saber: o Capítulo poderia elaborar um novo texto ou decidir não publicar nenhum documento.

Apresentado o rascunho, os capitulares deveriam decidir se o aceitavam ou não como base para elaborar uma declaração capitular que pudesse guiar a Congregação do Verbo Divino nos seis anos subsequentes. Esta decisão foi tomada no dia seguinte, 20 de Junho de 2000. Contudo, ainda antes da votação propriamente dita, houve um período de debate. O primeiro delegado a intervir perguntou porque razão fora eliminado o texto de Lucas 4. Na resposta foi dito que a utilização de um único texto bíblico teria sido muito limitativo e, por outro lado, as províncias tinham pedido que se introduzissem alguns elementos de uma abordagem trinitária e logocêntrica<sup>235</sup>. As outras intervenções foram mais de ordem estilística; entre elas sobressaía o pedido de que o documento final fosse curto, sem contudo descurar os elementos essenciais. Posto isto, os capitulares aprovaram uma moção de aceitação de um documento preliminar a apresentar ao Capítulo Geral<sup>236</sup>. A sessão plenária terminou às 10.30 horas e, meia hora depois, iniciaram-se os trabalhos de grupo sobre o rascunho aceite como base de discussão para elaborar uma declaração capitular<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> É de supor que foi Leo Kleden que, em nome da comissão, respondeu a esta interpelação. Contudo, esta informação não aparece de forma explícita nas actas. Cf. «Minutes», sessão 18, A.

<sup>236</sup> A moção foi aprovada por 124 votos a favor, 3 contra e 1 abstenção. Nesta sessão os capitulares com direito a voto eram apenas 128 e não 130, devido à ausência de dois capitulares. Cf. *Ibid.*, sessão 18, A. Aliás, noutras ocasiões no decorrer do Capítulo nem sempre a soma dos votos correspondia ao número de capitulares com direito a voto. Isto devia-se a ausências fruto de diversas circunstâncias e que eram comunicadas ao plenário no início das sessões. Como já referimos, a partir da sessão 20, no dia 21 de Junho de 2000, o número de capitulares com direito a voto subiu para 133, com a concessão desse direito aos representantes das missões da Coreia, Madagáscar e Moçambique.

<sup>237</sup> A distribuição de todos os capitulares por doze grupos de trabalho já tinha sido feita na sessão 10, no dia 14 de Junho. A divisão foi feita segundo três áreas linguísticas: inglês, espanhol e alemão. Havia sete grupos de língua inglesa, três de língua espanhola e dois de língua alemã. Cada grupo tinha mais ou menos doze elementos. A composição dos grupos encontra-se em «List of 12 basic groups & rooms assigned», AG-SVD, XV CG, folder IV, doc. 123.

## 2. Contributo dos grupos de trabalho

Os grupos de trabalho voltaram a reunir-se na tarde do dia 20 de Junho e na manhã do dia seguinte, para darem continuidade ao trabalho iniciado na véspera. Terminada esta tarefa, os secretários de cada um dos doze grupos de trabalho reuniram-se três a três para fazerem quatro sínteses que foram apresentadas ao plenário, na sessão da tarde do dia 21 de Junho<sup>238</sup>, pelos membros da equipa de síntese das respostas<sup>239</sup>. De seguida, destacamos as principais sugestões destas sínteses.

A síntese dos grupos 1, 2 e 3 destacava três propostas. Em primeiro lugar, sugeria-se que no parágrafo 45 fosse introduzida a questão da internacionalidade e o papel profético da vida religiosa e missionária verbita. Depois, pedia-se que ao falar-se de diálogo se incluísse o conceito de «passing over» (êxodo)<sup>240</sup>. Por fim, propunha-se que a adopção da nova terminologia proposta pelo rascunho do documento final, nomeadamente o «quádruplo diálogo» e as «dimensões características», fosse discutida no plenário<sup>241</sup>.

Os grupos 4, 5 e 6 consideraram que a *Declaração Preliminar* estava escrita numa perspectiva europeia e americana<sup>242</sup>. E retomaram uma interpelação já anteriormente formulada no plenário sobre os motivos do abandono de pontos importantes do *Documento de Trabalho*, nomeadamente o texto de Lucas 4, as dimensões essenciais e as fronteiras. Tal como outros grupos, também defendiam que a expressão «quádruplo diálogo», escolhida para indicar os compromissos missionários prioritários mais apropriados para o testemunho verbita, deveria ser levada ao plenário

---

<sup>238</sup> Cf. «Minutes», sessão 20, B.

<sup>239</sup> A equipa de síntese das respostas tinha sido constituída na 10ª sessão e era formado por Michael McGuinness, Rodney Bowers, Jac Kuepers e Konrad Klich. Os quatro foram escolhidos pela comissão de planeamento entre os secretários dos doze grupos de trabalho. As funções da equipa de síntese das respostas estão exaradas em «Organizational structure & procedural rules», AG-SVD, XV CG, folder I, doc. 018, B, 1-b.

<sup>240</sup> O conceito de «passing over» foi adoptado pela SVD no XIII Capítulo Geral (1988). Nos anos seguintes, este conceito foi amplamente utilizado para expressar a espiritualidade missionária verbita. Nos textos em espanhol e português, o conceito de «passing over» foi traduzido por «êxodo». Cf. «Espiritualidad misionera SVD hoy», *Nuntius XII*, fasc. 5 (1988), pp. 702-713.

<sup>241</sup> Cf. «Groups 1,2,3 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 184.

<sup>242</sup> Cf. «Groups 4,5,6 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 185.

para discussão. A síntese destes três grupos revelava que nem todos os seus membros estavam satisfeitos com a mudança terminológica de «dimensões essenciais» para «dimensões características». Do mesmo modo, informavam que nestes três grupos tinha havido uma ampla discussão acerca do conceito de «fronteiras». Por um lado, reconheciam que na América Latina e nos Estados Unidos este era um conceito muito útil no campo da missiologia; por outro, tinham consciência de que confrades de outras latitudes poderiam ter um entendimento completamente diferente acerca deste mesmo conceito.

Na opinião dos grupos 7, 8 e 9, a identidade dos membros da Congregação do Verbo Divino, como religiosos e missionários, consistia no carisma especial do testemunho profético e achavam que esta ideia não figurava no texto.<sup>243</sup> Por isso, estes grupos propunham que, no parágrafo 48 da *Declaração Preliminar*, se acrescentasse a seguinte frase: «como religiosos missionários o nosso carisma SVD é testemunho profético. Os nossos votos são basicamente um testemunho profético de vida e a nossa ida em missão também é testemunho profético fora das fronteiras da Igreja»<sup>244</sup>. Os membros destes três grupos diziam que era insuficiente apostar só no diálogo e defendiam que o termo «diálogo» fosse discutido no plenário e melhor explicado no documento. Consideravam que o rascunho pouco dizia sobre o conteúdo do diálogo e a sua dimensão de testemunho e, por isso, defendiam que no parágrafo 43 se deveria falar do diálogo como um encontro a dois, tomando como exemplo o encontro de Pedro e Cornélio descrito nos Actos dos Apóstolos (Act 10,1-48). Neste encontro, um judeu cristão e um romano aportaram um ao outro algo de específico e, juntos, tiveram mais luz sobre os acontecimentos. Inspirados neste relato bíblico, estes delegados diziam que o diálogo era um enriquecimento recíproco, fruto de uma busca mútua da verdade<sup>245</sup>. De

---

<sup>243</sup> Cf. «Groups 7,8,9 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 186. Texto original inglês: «Our identity as religious and missionaries consists in our special charism of prophetic witness and this is not brought out in the text, just dialogue is not enough».

<sup>244</sup> *Ibid.* Original inglês: «as religious missionaries our SVD charism is prophetic witness. Our vows are basically a prophetic witness of life and our going out to mission too is a prophetic witness outside the boundaries of the Church».

<sup>245</sup> Cf. *Ibid.* Original inglês: «A meeting of two, like Peter and Cornelius in Acts 10: both bring in some light and together they have more light. Dialogue is mutual enrichment: seeking together the truth». M. Abreu, representante de Moçambique, fazia parte do grupo 8 e defendera uma tese sobre este trecho dos Actos Apóstolos. Cf. M. Abreu, *Cornélio e Pedro. Caminho de ir e vir. Teologia do encontro missionário*

facto, estes grupos não estavam satisfeitos com o termo «diálogo» e consideravam que deveria ser substituído pela seguinte expressão: «seguindo o Verbo no encontro com os pobres, os não-cristãos, as pessoas de outras culturas, etc.»<sup>246</sup>. A respeito dos parceiros do diálogo, também tinham dúvidas sobre o modo como era apresentado o diálogo com os que procuram a fé<sup>247</sup>, defendendo que neste contexto se deveria falar de anúncio explícito do Evangelho de Jesus Cristo.

A síntese dos grupos 10, 11 e 12 sugeria que, no título da secção 3.2, se mencionasse a expressão «diálogo profético»<sup>248</sup>. Porém, a partir da análise dos dados disponíveis é difícil precisar quem – pessoa ou grupo – sugeriu que o adjectivo «profético» qualificasse o termo «diálogo»<sup>249</sup>.

A síntese destes três grupos não apontava quaisquer razões que justificassem esta proposta. É possível que nas discussões de grupo tenham sido apresentados vários argumentos para a introdução da expressão «diálogo profético». Contudo, o documento que recolheu a síntese destes grupos era omissa nesta matéria. Porém, nas entrevistas pudemos recolher algumas informações pertinentes. Por exemplo, T. Ascherman, que fazia parte do grupo 10, recordava-se que o grupo não estava satisfeito com o termo «diálogo» utilizado para identificar a experiência missionária. Vindos quase todos do

---

a partir de Act 10,1 – 11,18. São Paulo, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1993, pp. 185-187 [dissertação de mestrado, não publicada]. Abreu parte do episódio do encontro de Pedro e Cornélio para defender a missão como um diálogo onde até o não-cristão pode ser também agente do Espírito e o evangelizado pode ser factor de conversão do evangelizador.

<sup>246</sup> «Groups 7,8,9 preliminary responses». Texto inglês: «We were thinking of replacing it with: following the Word in meeting the poor, the non-christians, the people of other cultures, etc».

<sup>247</sup> Em inglês, «faith-seekers».

<sup>248</sup> Cf. «Trabajo de grupos 10,11 y 12 sobre el borrador del documento capitular», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 187, p. 2.

<sup>249</sup> Mesmo que não haja consenso quanto à paternidade da expressão «diálogo profético», parece que Thomas Ascherman teve um papel determinante para que o termo «profético» fosse associado ao termo «diálogo». J. Fuellenbach parece defender que T. Ascherman foi o autor da expressão «diálogo profético», quando diz que «he [Ascherman] is the father of the child». Cf. Anexo, «Interview with John Fuellenbach», §8, in Anexo. Mas, o próprio T. Ascherman afirma ter uma vaga ideia de que um outro grupo de trabalho, composto por verbitas da América Latina, propôs a mesma ideia, ou seja um diálogo profético. Cf. «Interview with Thomas Ascherman», §10, in Anexo. Por seu lado, Antonio Pernia pensa que foi Jac Kuepers quem insistiu para que a palavra «profético» fosse adicionada à palavra «diálogo». Cf. «Interview with Antonio Pernia», §4, in Anexo. Já H. Barlage não se lembra quem foi o autor da expressão, referindo apenas que parece ter sido produto dos capitulares. Cf. «Interview with Henrich Barlage», §5, in Anexo. Opinião semelhante parece ter o próprio J. Kuepers quando afirma que a expressão «diálogo profético» foi fruto de um processo de «brainstorming». Cf. «Interview with Jac Kuepers», §4, in Anexo.

contexto latino-americano, os membros deste grupo preferiam a expressão «fronteiras». Caso o Capítulo decidisse optar pelo termo «diálogo», era necessário, argumentavam, apor-lhe um adjectivo. No grupo surgiram então dois adjectivos: «libertador» e «profético», optando-se por este último<sup>250</sup>. Chindecassee, membro do grupo 11, também se recorda que o adjectivo «profético» veio de um grupo de língua espanhola para frisar a dimensão do profetismo da teologia da libertação que tinha especial influência na visão missionária dos verbitas latino-americanos<sup>251</sup>. Estes três grupos alertavam, também, para o perigo que o acento unilateral no diálogo poderia trazer e defendiam que era necessário ter cuidado para que a palavra «diálogo» não cerceasse o papel do profetismo.

Desta primeira ronda de trabalho de grupos sobre a *Declaração Preliminar* destacava-se o pedido de que a nova terminologia fosse discutida no plenário. Isto significava que ainda havia muitas dúvidas acerca das expressões «dimensões características» e «diálogo». Também se solicitava que se discutisse e reflectisse mais profundamente sobre o «quádruplo diálogo», ou seja, os quatro grupos com os quais os missionários do Verbo Divino deveriam entrar em diálogo: os que procuram a fé, os pobres, as pessoas de outras culturas e os que seguem outras religiões.

---

<sup>250</sup> Segundo T. Ascheman, comparada com «fronteiras», à palavra «diálogo» parecia faltar uma certa energia e acutilância. Por isso, enquanto falavam sobre esta questão, surgiu a ideia de colocar um adjectivo. Ora, os dois adjectivos que o grupo teve em consideração foram «diálogo libertador» e «diálogo profético». Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §8, in Anexo. Jac Kuepers recorda que durante o debate, o termo diálogo «andava no ar» mas muitos capitulares não estavam totalmente satisfeitos com ele para identificar o trabalho de evangelização efectuado pela SVD. Consideravam-no muito fraco e incompleto. Nesse contexto, segundo Kuepers, terão surgido várias propostas para qualificar o termo. Então, alguém terá lançado o termo «profético» para qualificar o diálogo. Cf. «Interview with Jac Kuepers», §4, in Anexo.

<sup>251</sup> «A dimensão profética é muito acentuada na América Latina, mas quando falam de profetismo é, justamente, no sentido de denúncia da injustiça, estar com os pobres e fazer com que esse diálogo não seja simplesmente uma conversa que não leva a parte nenhuma. Mas agora qual foi o grupo exactamente neste momento eu não estaria em posição de saber. Mas que foi um grupo espanhol é muito provável, porque eles vinham sempre com esta ideia». «Entrevista com Estanislau Chindecassee», §4, in Anexo. Kisala refere também o peso que a opinião dos delegados da América Latina teve na elaboração da expressão «diálogo profético». Para qualificar o «diálogo» tão caro aos delegados da Ásia, os latino-americanos propuseram o termo «profético». E, deste modo, se alcançou um compromisso. Cf. «Interview with Robert Kisala», §6, in Anexo.

### 3. A caminho da expressão «diálogo profético»

Na 22ª sessão, no dia 26 de Junho, de manhã<sup>252</sup>, o padre Miguel McGuinness, em nome da equipa de síntese das repostas, apresentou um relatório com a síntese do trabalho de grupos sobre o texto preliminar do documento final. Neste sumário destacavam-se alguns pontos importantes. Assim, por exemplo, relativamente ao primeiro capítulo, defendia-se que o contexto onde actualmente decorre a missão «precisa de ser visto à luz dos pobres e da pobreza»<sup>253</sup>. No segundo capítulo notava-se a falta de um acento mais preciso na visão trinitária da missão, defendia-se que a SVD deveria pedir desculpas pelos erros cometidos no passado e pedia-se a clarificação da noção de missão como compromisso com o Reino de Deus. Depois, teciam-se vários comentários sobre o diálogo. Este deveria ser entendido como um encontro entre pessoas em ordem a encontrar uma certa verdade. Sugeria-se a substituição do título da secção 3.2 «compromisso SVD com o diálogo de comunhão e libertação» pela expressão «diálogo profético» ou «diálogo libertador», para não se confundir com o movimento *Comunhão e Libertação*<sup>254</sup>. O termo «fronteiras» continuava a ser considerado útil na zona PANAM e, como vários capitulares não estavam satisfeitos com o termo «diálogo», alguns grupos pediam que o termo fosse discutido no plenário e melhor clarificado. Outros diziam que se deveria dar prioridade ao diálogo com os pobres e marginalizados. Acerca das dimensões características, alguns ainda tinham dificuldade em entender o seu significado. Um certo número de delegados não compreendia que se pudesse incluir «os que procuram a fé» entre os parceiros de diálogo, pois achavam que a missão mais apropriada entre estas pessoas seria o anúncio explícito da fé. Relativamente ao terceiro capítulo, McGuinness informou que o seu conteúdo necessitava de uma profunda revisão, a qual dependeria em parte das propostas e recomendações concretas vindas da assembleia.

---

<sup>252</sup> Cf. «Minutes», sessão 22, C.

<sup>253</sup> «Summary of groups one to twelve. Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 188, p. 3.

<sup>254</sup> O texto dá a entender que a mudança não seria apenas para evitar confusão de nomes, mas também de orientação: «The title should not be taken for the name of a Church organization called: 'Communione e Liberazione'. This is not what we want». *Ibid.*, p. 5.

Após a apresentação deste sumário, e dadas as dúvidas surgidas nos grupos, foi estabelecido um período para comentários e observações. Depois, foi decidido avançar com a discussão de dois assuntos no plenário: como é que os membros do Capítulo entendiam o diálogo e o que são dimensões características. Estes dois temas estavam, por assim dizer, no centro do documento, pelo que os capitulares pediram que fossem discutidos logo que possível. A comissão de planeamento foi incumbida de encontrar uma forma para dar seguimento a estas sugestões.

Na 23ª sessão, no dia 26 de Junho, à tarde, Michael Cleary e Thomas Hughes, em nome da comissão de redacção, apresentaram algumas questões referentes ao rascunho do documento final para serem discutidas nos grupos. Nessa mesma sessão, L. Kleden e T. Ascherman, na qualidade de membros da segunda comissão preparatória internacional, prestaram alguns esclarecimentos adicionais sobre a *Declaração Preliminar*<sup>255</sup>. Kleden começou por explicar porque é que o termo «fronteiras» tinha sido eliminado e substituído por «diálogo». Informou que a segunda comissão preparatória abandonara a expressão «fronteiras» porque as respostas recebidas das províncias assinalavam que este termo tinha uma conotação imperialista e expansionista. No entender da comissão, o termo «diálogo» exprimia melhor a atitude básica missionária de abertura ao outro, quer ao nível humano, quer teológico, pois pressupõe considerar os outros como sujeitos iguais e livres. Objectivamente, na opinião da segunda comissão preparatória, o diálogo estava relacionado com o conteúdo da vida do homem e da salvação e, como ninguém tinha o monopólio da verdade, ao partilhar a fé, o missionário deveria estar aberto aos outros. Leo Kleden recordou, também, que desde o Concílio Vaticano II, os documentos da Igreja reconheciam a presença do Espírito de Deus nas outras religiões e culturas, e que as próprias Constituições SVD falavam do diálogo<sup>256</sup>. Kleden concluiu a sua intervenção falando dos objectivos do diálogo. Na sua opinião, o diálogo deveria conduzir à reconciliação e à comunhão,

---

<sup>255</sup> Cf. «Minutes», sessão 23, A.

<sup>256</sup> Ver, por exemplo, const. 103: «Abertos e respeitadores das tradições religiosas dos povos, procuramos o diálogo com todos e levamos-lhes a boa-nova do amor de Deus»; const. 114: «Nós, missionários do Verbo Divino, devemos estar atentos para descobrirmos os reflexos desta luz nas tradições religiosas e crenças dos povos. Em diálogo sincero, testemunhamos que a verdadeira Luz se fez homem e veio ao mundo em Jesus de Nazaré»; const. 507.3: «Todos os nossos confrades aprenderão a estabelecer um diálogo frutuoso com outras religiões e culturas».

tendo uma relação íntima com a temática do Reino de Deus e a libertação de todas as pessoas do pecado e da opressão.

Por seu turno, T. Ascherman procurou articular de forma compreensível e clara os três elementos da visão missionária verbita presentes no rascunho: 1) a missão como testemunho do Reino de Deus, 2) o diálogo e 3) as dimensões características. Ascherman começou por salientar que toda a vocação missionária *ad gentes* é inclusiva, no sentido em que é um chamamento a criar um mundo onde cada pessoa possa ser acolhida ao redor da mesa de Deus. Essa vocação de inclusão exprime-se no respeito pelo outro na sua alteridade. A propósito do «diálogo», Ascherman subscreveu as ideias expostas por L. Kleden, não se detendo neste item. Depois, expôs os argumentos em defesa da substituição da expressão «dimensões essenciais» por «dimensões características». Na sua opinião, as quatro dimensões mencionadas no rascunho da declaração eram qualificadas como «características» porque estavam presentes na tradição verbita e já tinham sido institucionalizadas na Congregação. Aliás, salientou que as quatro dimensões estão relacionadas com o nome da Congregação: «Missionários do Verbo Divino» e caracterizam o modo segundo o qual os verbitas fazem missão. Neste sentido, Ascherman defendeu que as dimensões características deveriam ser entendidas como linhas orientadoras da família verbita que tipificam a vida e o serviço missionário da Congregação. Ao concluir a sua intervenção, Ascherman reconheceu que a mudança do qualificativo, de «essenciais» para «características», se limitava em grande medida ao âmbito terminológico e não alterava as ideias fundamentais que estavam na base da identidade verbita.

Após estas duas intervenções, seguiu-se um período de diálogo, durante o qual foram levantadas algumas questões que, posteriormente, foram remetidas para os trabalhos de grupo. Seguidamente, foi distribuída uma folha a todos os capitulares contendo quatro perguntas formuladas pela equipa de redacção e outras resultantes das discussões no plenário<sup>257</sup>. Das perguntas surgidas da discussão no plenário destacamos, pelo seu óbvio interesse, as seguintes: 1) Deveria o documento final realçar a noção de «testemunho profético», que alguns viam incompatível com a ênfase que o rascunho

---

<sup>257</sup> Cf. «Questions from drafting committee», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 191.



colocava na criação? 2) Era possível escrever um documento para toda a Congregação, dada a sua pluralidade e os diversos contextos em que estava inserida? 3) O que havia de especificamente novo neste documento? 4) Não se deveria expressar de forma mais explícita o que se entendia por «caminhos novos» para viver a vida religiosa e fazer missão como missionários do Verbo Divino? 5) Onde integrar a ideia das «zonas»?

Estas perguntas foram adicionadas às elaboradas pela equipa de redacção após a primeira ronda de trabalhos de grupo, e que eram as seguintes: 1) Os capitulares aceitavam que o texto preliminar servisse de base ao trabalho redactorial da comissão? 2) Que perspectiva teológica preferiam para o segundo capítulo do documento: uma abordagem mais cristológica com ênfase em Lucas 4 ou uma mais trinitária centrada no Prólogo de João e na encarnação da segunda pessoa da Santíssima Trindade? 3) Aceitavam a mudança de terminologia de «fronteiras» para «diálogo» e de dimensões «essenciais» para dimensões «características»? 4) Em que parte do documento se deveriam colocar as recomendações específicas?

No dia 27 de Junho, após a sessão da manhã, os grupos reuniram-se para reflectir sobre as questões formuladas pela equipa de redacção e pelo plenário<sup>258</sup>. No mesmo dia, na sessão da tarde, foi pedido aos secretários dos grupos que fizessem chegar à equipa de síntese das respostas os resultados dos trabalhos de grupo<sup>259</sup>. Entretanto, tendo em consideração as contribuições dos grupos de trabalho, a equipa de redacção preparou um rascunho preliminar sobre a missão e a Igreja onde já aparecia a expressão «diálogo profético»<sup>260</sup>. Por seu lado, a introdução da secção 3.2 foi totalmente reformulada de modo a expressar a mudança de uma compreensão geográfica da missão para uma visão missionária que colocava em primeiro plano as pessoas e as situações missionárias em que elas se encontravam.

---

<sup>258</sup> Cf. «Minutes», sessão 24, C.

<sup>259</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 25, B.

<sup>260</sup> «Preliminary draft [Mission – Church]», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 192. No parágrafo 49 lê-se: «We suggest that the [But our] deepest and best understanding of this call is expressed in the term ‘dialogue’, or more specifically, prophetic dialogue».

No dia 4 de Julho de 2000, na sessão da tarde, teve início a discussão da nova versão da declaração final<sup>261</sup>. A equipa de redacção entregou o novo texto aos capitulares. Cada um dos quatro membros da comissão, T. Hughes, M. Cleary, R. Kisala e R. Salazar, apresentou uma parte do documento revisto, fazendo uma síntese, quer das mudanças de conteúdo, quer de redacção efectuadas. A equipa de redacção colocou também à consideração dos capitulares um novo título para o documento, assim como um logótipo temático<sup>262</sup>. Esta primeira revisão do texto preliminar do documento final do XV Capítulo Geral data de 3 de Julho de 2000.

Relativamente ao texto anterior, esta versão acolhia algumas novidades que passamos a referir e que espelhavam o sentir dos grupos de trabalho e das contribuições da discussão no plenário. Assim, no seguimento da vontade expressa pelos delegados, foi introduzida uma citação do Prólogo de São João<sup>263</sup>. Contudo, ainda se manteve o texto de Lucas 4 que desde o trabalho da primeira comissão preparatória internacional tinha vindo a servir como o texto-base para a reflexão em curso<sup>264</sup>. O parágrafo 43 indicava as marcas distintivas da vocação verbita no mundo contemporâneo, apresentando-as em íntima ligação: o testemunho da universalidade do Reino de Deus, o compromisso com o quádruplo diálogo e as dimensões características do carisma da Congregação do Verbo Divino. Mais à frente, o documento reconhecia que o debate capitular confirmou o abandono da concepção exclusivamente geográfica da missão *ad gentes* em favor das quatro situações de fronteira onde os missionários verbitas deveriam escutar o chamamento ao qual responder de modo especial: primeira evangelização e re-evangelização, compromisso com os pobres e marginalizados, testemunho inter-cultural e respeito inter-religioso<sup>265</sup>. O texto de 3 de Julho procurou articular todos estes elementos num conceito mobilizador. Assim, no parágrafo 49 mencionava-se que na Igreja havia várias formas de articular a vocação específica para

---

<sup>261</sup> Cf. «1<sup>st</sup> revision of Chapter document», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 195. As versões espanhola (doc. 196) e alemã (doc. 197) também foram distribuídas aos membros do Capítulo Geral.

<sup>262</sup> O título sugerido era: «Expanding horizons – Exploring dialogue» [alargando horizontes – explorando o diálogo]. Cf. «Minutes», sessão 34.

<sup>263</sup> A citação é a seguinte: «No princípio havia o Verbo. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência» (Jo 1,1.3). Cf. «1<sup>st</sup> revision of Chapter document», §30.

<sup>264</sup> Cf. *Ibid.*, §35.

<sup>265</sup> Cf. *Ibid.*, §48.

a missão. Todavia, os autores do texto sugeriam que «a melhor maneira de compreender este chamamento é expresso no termo ‘diálogo’, ou mais especificamente ‘diálogo profético’»<sup>266</sup>. No mesmo parágrafo era feita uma referência ao Concílio Vaticano II para esclarecer o sentido do termo «diálogo», entendendo este como uma atitude de solidariedade, respeito e amor que deveria permear todas as actividades missionárias da Congregação<sup>267</sup>.

A propósito das dimensões características, o parágrafo 67 esclarecia que elas eram como que «traços familiares». Talvez para defender a nova terminologia, pareceu conveniente recordar outras expressões usadas no passado para designar estes traços, tais como «prioridades», «áreas» e «dimensões essenciais», concluindo com a afirmação de que a vasta experiência e a reflexão profunda em volta destes elementos produziram ao longo do tempo mudanças de terminologia.

No parágrafo 75 citava-se uma passagem da Primeira Carta de São João<sup>268</sup> para defender que o diálogo com o Verbo e a escuta da Palavra não eram apenas o objectivo do trabalho missionário, mas aquilo que era realmente necessário na missão verbal, de modo a que «passemos aos outros aquilo que experimentámos nós próprios em primeiro lugar»<sup>269</sup>.

Após a apresentação global do texto preliminar revisto, seguiu-se um período para pedidos de esclarecimento. Foi referido que a frase do parágrafo 16, onde estava escrito «aliada à consequente diminuição de cosmovisões universais», era confusa e, por isso, precisava de ser reformulada. A equipa de redacção esclareceu que essa passagem

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, §49. Como já mencionámos anteriormente é muito difícil, a partir dos dados disponíveis em arquivo e das actas do Capítulo Geral, traçar a paternidade do adjectivo «profético» adicionado ao substantivo «diálogo».

<sup>267</sup> Este texto está inspirado na constituição pastoral *Gaudium et spes*, onde o Concílio afirma que o diálogo é a prova mais eloquente «de solidariedade, de respeito e de amor» para com toda a família humana (GS 3).

<sup>268</sup> «O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e as nossas mãos tocaram relativamente ao Verbo da Vida, – de facto, a Vida manifestou-se; nós vimo-la, dela damos testemunho e anunciamo-vos a Vida eterna que estava junto do Pai e que se manifestou a nós – o que nós vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também vós estejais em comunhão connosco. E nós estamos em comunhão com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo. Escrevemo-vos isto para que a nossa alegria seja completa» (1 Jo 1,1-4).

<sup>269</sup> A citação de 1 Jo 1,1-4 está mal identificada no rascunho, como aliás o grupo 1 reconheceu, mais tarde, na síntese que apresentou. O rascunho colocava a referência 1 Jo 1-4, em vez de 1 Jo 1,1-4. Cf. «Suggested corrections to 1<sup>st</sup> revision», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 198.

fora retirada textualmente da declaração final do «Seminário para Missionários do Século XXI»<sup>270</sup> onde parecia fazer referência à fragmentação do mundo como consequência da pós-modernidade. A propósito do subtítulo do parágrafo 38, «A comunidade cristã: chamada a participar na missão do Deus trinitário», perguntava-se se os termos «comunidade cristã» e «Igreja» eram permutáveis. Para a equipa de redacção, a noção de «comunidade cristã» era menos institucional que «Igreja», e mais ajustada com a ideia de discipulado cristão descrito em Lucas e nos Actos dos Apóstolos; daí a opção feita. Questionados sobre os motivos que levaram a uma reformulação tão profunda do capítulo terceiro, os membros da equipa responderam que a nova organização do material foi fruto da tentativa de relacionar mais intimamente o capítulo terceiro com o primeiro, sem todavia criar uma correspondência total. A equipa reconheceu, contudo, que a nova formulação do capítulo terceiro parecia quebrar o fluxo do documento e revelando-se forçada nalguns locais.

No final da sessão, o moderador, Peter McHugh, convidou os capitulares a regressarem aos respectivos grupos para discutirem a primeira versão revista da *Declaração Preliminar*. Lembrou que o objectivo do trabalho de grupo não deveria ser uma análise detalhada e crítica da nova versão do documento, mas que a discussão deveria centrar-se sobretudo nas alterações substanciais que ainda seria necessário fazer. Se algum delegado julgasse oportuno fazer algumas reformulações, estas deveriam ser propostas nos relatórios do grupo. Pediu, igualmente, que só dessem andamento às opiniões aceites pela maioria dos membros do grupo e que as entregassem por escrito a Michael Cleary até às nove horas do dia seguinte. Recordou, também, que todas as sugestões de ordem estilística e redactorial seriam bem-vindas, mas que no plenário só seriam discutidas as propostas relativas a mudanças de conteúdo.

---

<sup>270</sup> O texto, em inglês, afirma: «... allied to a consequent diminishing of universal world-views».

#### 4. Opções finais da terminologia verbita sobre a missão

Os delegados capitulares trabalharam em grupo na tarde do dia 4 de Julho de 2000<sup>271</sup> e na manhã do dia seguinte, após a clausura da 35ª sessão. No dia 6 de Julho, na sessão plenária da manhã, a equipa de redacção apresentou o texto revisto a partir das contribuições dos grupos para que fosse discutido e modificado. Informou, também, que a maioria das mudanças sugeridas pelos grupos era de natureza redactorial. No decorrer da 37ª sessão foi discutido e votado um pequeno número de alterações substanciais ao conteúdo do texto<sup>272</sup>.

As contribuições dos grupos de trabalho tinham sido reunidas previamente num documento intitulado «propostas de correcção à primeira revisão». Entre outras sugestões, o grupo 10 pedia que se acrescentasse o termo «profético» no título do 3.2. do segundo capítulo, de modo a ler-se «o nosso compromisso missionário prioritário: diálogo profético». O mesmo grupo sugeria o seguinte acréscimo ao parágrafo 49: «Juntamente com os nossos parceiros de diálogo esperamos escutar a voz do Espírito de Deus que nos convoca e, deste modo, o nosso diálogo pode ser chamado diálogo profético»<sup>273</sup>. Esta sugestão manteve-se no texto final, mas no parágrafo 54. Além disso, recomendavam que na versão espanhola se traduzisse a expressão «fourfold dialogue» por «quatro momentos de diálogo profético»<sup>274</sup>. Relativamente ao parágrafo 43, o grupo 1 sugeria que, após a palavra «diálogo» se acrescentasse «nas situações de fronteira» de

---

<sup>271</sup> Cf. «Minutes», sessão 34. Neste dia, o texto das actas regista o sentir dos presentes ao referir que «the capitulars merrily made their way to basic group discussion».

<sup>272</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 37, A.

<sup>273</sup> «Suggested corrections to 1<sup>st</sup> revision». Jac Kuepers diz que a introdução do termo «profético» foi resultado de uma espécie de «brainstorming». Na sua perspectiva, muitos delegados não estavam completamente satisfeitos com o termo «diálogo» para descrever o trabalho de evangelização da SVD: «There was no bite in it, it was too soft, something was missing». Surgiram então diversas propostas para qualificar o termo, entre elas, «diálogo profético». J. Kuepers dá conta das primeiras reacções que consideravam esta expressão como uma «contraditio in terminis», pois «profético» parece referir-se à pregação, ao anúncio e «diálogo» inclui escuta, compreensão. Cf. «Interview with Jac Kuepers», §4, in Anexo. Na sua opinião, o diálogo profético traz ao de cima não só a acção do missionário que, inspirado pelo Espírito, anuncia o Evangelho, mas também a escuta do Espírito que fala através dos parceiros do diálogo. Cf. *Ibid.*, §7.

<sup>274</sup> Originalmente esta expressão fora traduzida por «el cuádruple diálogo» (quádruplo diálogo).

modo a ler-se «compromisso com as quatro formas de diálogo nas situações de fronteira»<sup>275</sup>.

Coube a T. Hughes apresentar as mudanças substanciais propostas para a Introdução e para o primeiro capítulo que versava sobre o contexto missionário contemporâneo (sociedade, Igreja e Congregação). A versão elaborada pela equipa de redacção sugeria que se reincorporassem os parágrafos 4, 5, 6 e 7 do rascunho original sobre o «discernimento» após o parágrafo 3 do rascunho que estava agora sobre a mesa. O título do documento «À escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje» remetia para o processo de contínuo discernimento que deveria caracterizar a missão; por isso, parecia necessário incluir uma secção sobre este processo. Entretanto, foi sugerido dividir a questão em duas: primeiro, decidir se este assunto deveria ou não ser reincorporado no documento; e depois, em caso de resposta afirmativa, ver-se-ia em que parte do documento deveria ser colocado. Numa tentativa de solucionar esta questão, Dionisio Miranda fez a seguinte proposta: «que o conteúdo dos parágrafos 4, 5, 6 e 7 da versão original sobre o ‘discernimento permanente’ seja reincorporado no texto actual, com possíveis mudanças editoriais a cargo da equipa de redacção». Submetida a votação, a moção foi aprovada por larga maioria<sup>276</sup>. Dado que alguns capitulares preferiam que o material sobre o discernimento fosse reintegrado na Introdução e outros preferiam que fosse colocado no capítulo terceiro, Carlos Pape propôs que o conteúdo dos parágrafos 4, 5, 6 e 7 da versão original sobre o «discernimento permanente» fosse reincorporado na Introdução da versão actual. A sua moção foi aprovada por grande maioria<sup>277</sup> e, deste modo, os parágrafos referentes ao discernimento passaram para a Introdução. Depois, Manfred Krause propôs que se eliminasse o parágrafo 21 na sua totalidade, argumentando que o seu conteúdo já estava presente na última parte do parágrafo 20. O parágrafo 21 enumerava algumas das dificuldades recentes que algumas

---

<sup>275</sup> A referência às situações de fronteira manteve-se no texto da declaração final, no parágrafo 52.

<sup>276</sup> Cf. «Minutes», sessão 37, A. A moção foi aprovada por 119 votos a favor, 13 contra e uma abstenção.

<sup>277</sup> Moção foi aprovada por 111 votos a favor, 18 contra, 1 abstenção e 3 juxta modum. Cf. *Ibid.*, sessão 37, A.

Igrejas locais estavam a enfrentar para poderem responder de forma adequada aos desafios das sociedades em que estão inseridas. A moção foi aprovada<sup>278</sup>.

Retomada a sessão, após um breve intervalo, a equipa de redacção apresentou uma proposta para se reescrever o parágrafo 28 de forma a expressar um pedido de perdão pelas faltas do passado, tendo em conta a celebração do Ano Jubilar<sup>279</sup>. No mesmo parágrafo seria também incluído o conteúdo de uma proposta elaborada pela comissão da JPIC intitulada «reconciliação jubilar sobre os erros do passado»<sup>280</sup>. A proposta da JPIC começava por falar do crescente aumento de vocações na Congregação, referindo, ao mesmo tempo, o decréscimo nas vocações para Irmãos missionários. Depois de dar graças a Deus pelos 125 anos da Congregação, considerava que ainda havia traços de etnocentrismo, clericalismo e individualismo que perturbavam a vida fraterna. Depois, sentia que os Irmãos nem sempre foram tratados com justiça<sup>281</sup>, nem os confrades indígenas como iguais e que faltou, às vezes, uma atitude de amor fraterno para com as irmãs missionárias SSpS. Reconhecia, também, que o trabalho missionário nem sempre se pautou por atitudes de respeito para com as outras culturas e religiões. Por todos estes erros, a comissão da JPIC propunha que a Congregação do Verbo Divino pedisse perdão a Deus e às pessoas em causa<sup>282</sup>. Após a discussão deste texto e a sugestão de algumas emendas, a proposta foi votada e aprovada<sup>283</sup>.

---

<sup>278</sup> Esta moção foi aprovada por 89 votos a favor, 39 contra, 4 abstenções e 1 juxta modum. Cf. *Ibid.*, sessão 37, A.

<sup>279</sup> Em 1994, o papa João Paulo II, na carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, através da qual anunciou a realização do Grande Jubileu do Ano 2000, recordava que para a Igreja o jubileu é verdadeiramente «ano de graça», ano de perdão dos pecados, ano de reconciliação entre os adversários. Cf. TMA 14.

<sup>280</sup> Cf. «SVD apology for faults of past», AG-SVD, XV CG, folder IV, doc. 177.

<sup>281</sup> Em 1875, Arnaldo Janssen fundou uma congregação missionária composta por clérigos e leigos (irmãos), estruturando-a segundo a mentalidade da época. Os Irmãos desempenhavam, geralmente, tarefas de ordem laboral e de assistência aos clérigos no trabalho missionário. Até ao Concílio Vaticano II persistiu uma situação de discriminação em relação aos Irmãos. Cf. «Documento final de la Asamblea sobre la vocación de Hermano», in *La Vocación del Hermano SVD hoy. Asamblea sobre la Vocación de Hermano, 10-29 de enero de 1994 Nemi*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1995 (Analecta 70/2), p. 96. Em 2009 realizou-se a segunda assembleia sobre a vocação de Irmão SVD. O evento teve lugar em Cebu, nas Filipinas, de 29 de Junho a 12 de Julho de 2009 e teve como tema: a vocação de Irmão e o diálogo profético. Cf. *Second general assembly on the SVD Brother vocation*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2010 (Analecta SVD 93/E).

<sup>282</sup> No original inglês podia ler-se: «The growth of a community consciousness among the confreres is encouraging, as is the fact that our overall membership is growing and becoming steadily younger. Nevertheless, in some countries there is both a lack of vocations – especially to the Brotherhood – and an aging membership. Overall, however, the picture of our Society today is positive. There is much that we

Terminada a discussão sobre a Introdução e o primeiro capítulo, M. Cleary passou em revista a primeira parte do segundo capítulo que versava sobre a missão do Deus trinitário e a comunidade cristã chamada a participar nessa missão divina. A comissão de redacção apresentou um reordenamento da subsecção intitulada «da primeira criação à nova criação». No rascunho original esta secção estava organizada tematicamente; agora, a comissão propunha um ordenamento baseado na história da salvação. O plenário concordou que a organização desta subsecção fosse deixada ao critério da comissão de redacção.

Seguidamente, Robert Kisala apresentou a segunda parte do segundo capítulo, que versava sobre a vocação missionária verbita, destacando os três elementos centrais: a participação na missão de Deus, o diálogo como o compromisso missionário prioritário e as dimensões características da resposta missionária verbita. Esta versão já continha a expressão «diálogo profético» que tinha sido introduzida no seguimento do debate na assembleia capitular<sup>284</sup>. No plenário em curso só foram discutidas e votadas as alterações substanciais. R. Kisala, em nome da comissão de redacção, propôs que fosse eliminada a frase final do parágrafo 49, onde se lia: «o diálogo não está limitado a um intercâmbio intelectual, pois também através do diálogo de vida, do diálogo de acção

---

should be happy about, and we can only thank God for all his blessings on our Society over the last 125 years. At the same time we recognize that at times our commitment to real international community living has often been marred by ethnocentrism, clericalism and individualism. We acknowledge that not infrequently our Brothers have been treated unfairly and our indigenous confreres not treated as equals. We have sometimes lacked respect for local cultures and traditional religions in our missionary approach. Towards the SSps sisters, we have sometimes lacked due respect and fraternal love. For these and other mistakes, in this Jubilee Year 2000, the year of reconciliation, we ask pardon of God and the people concerned». Esta proposta da comissão da JPIC teve em consideração algumas propostas individuais que iam no mesmo sentido, nomeadamente as propostas da província Irlanda-Inglaterra, de Stan Uroda e de J. Kuepers. Na declaração final, o conteúdo desta proposta aparece no parágrafo 33.

<sup>283</sup> Das alterações de pormenor aprovadas, uma dizia respeito às outras culturas e religiões. Os capitulares reconheciam que, às vezes, os missionários verbitas não respeitaram as culturas locais e as religiões tradicionais, chegando até a menosprezar a dignidade das pessoas entre as quais trabalhavam. O texto inglês afirmava: «We have sometimes lacked respect for local cultures and traditional religions in our missionary approach, even to the point of disregarding the sovereignty and dignity of the people among whom we have worked». A moção foi aprovada por 112 votos a favor, 18 contra, 2 abstenções e 1 juxta modum. Cf. «Minutes», sessão 37, A.

<sup>284</sup> R. Kisala, o redactor desta parte do documento, nesta fase da sua elaboração, teve de reescrever o parágrafo após o debate na assembleia capitular, incorporando as sugestões vindas da base. Para a maioria dos delegados, o termo «diálogo» era demasiado estreito e era necessário encontrar um termo mais amplo capaz de abranger todo o espectro da actividade missionária. Kisala e os outros membros da comissão dediram então inserir a expressão «diálogo profético» no texto a apresentar ao Capítulo. Cf. «Interview with Robert Kisala», §4, in Anexo.



comum pela justiça e pela paz, e do diálogo da experiência religiosa, encontra a sua expressão em todos os aspectos das nossas vidas». Contudo, Stephen Bevans discordou desta proposta afirmando que era preferível manter a frase no texto, pois na sua opinião ela exprimia o modo como o diálogo era entendido nos documentos da Igreja e na teologia. Vincenz von Holzen apoiou a posição assumida por Bevans e propôs que a frase final do parágrafo 49 se mantivesse no texto. Posta a votação, a sua moção foi aprovada<sup>285</sup>.

No mesmo dia, 6 de Julho de 2000, à tarde, na 38ª sessão, Robert Kisala prosseguiu com a apresentação da segunda parte do segundo capítulo<sup>286</sup>. Terminada a sua exposição, T. Ascherman fez uma proposta no sentido de se substituir, em todo o texto, o termo «características» pelo termo «dimensões características». Na discussão que se seguiu sobre esta proposta, algumas vozes referiram que havia outras características da SVD como, por exemplo, a internacionalidade e a multiculturalidade, aliás mencionadas na const. 104<sup>287</sup>. Por isso, para evitar confusão, a comissão de redacção defendia que era melhor usar a expressão «dimensões características» apenas para as quatro áreas que mereciam especial atenção, ou seja, a animação missionária, o apostolado bíblico, a comunicação e a JPIC. Posta a votação, a moção de T. Ascherman foi aprovada.

Em seguida, R. Salazar fez a apresentação do capítulo terceiro e da conclusão. Salazar informou que os capitulares não estavam satisfeitos com esta parte e que, no conjunto do documento, consideravam que o terceiro capítulo era o capítulo mais fraco. Por isso, sugeriu algumas alternativas para dar mais força ao capítulo, propondo inclusivamente que se aceitasse a revisão do texto feita pela comissão de redacção ou se regressasse ao texto original. Numa outra sugestão, Salazar propôs que o capítulo

---

<sup>285</sup> A moção de von Holzen foi aprovada por 112 votos a favor, 17 contra, 3 abstenções e 1 juxta modum. Cf. «Minutes», sessão 37, A.

<sup>286</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 38, A.

<sup>287</sup> Na const. 104 lê-se: «O carisma da nossa Congregação caracteriza-se ainda por estes traços: - realizamos o nosso serviço missionário em comunidade fraterna de leigos e clérigos; - damos testemunho da universalidade da Igreja e da fraternidade entre homens pelo carácter internacional da nossa Congregação; - estamos atentos às manifestações da vontade de Deus, a exemplo do nosso Fundador Arnaldo Janssen, e, portanto, desprendidos, disponíveis e prontos a arriscarmo-nos em novas tarefas».

terceiro fosse simplesmente eliminado reduzindo o documento aos dois primeiros capítulos.

Após a sua intervenção, foi dada a palavra aos delegados capitulares. A questão fulcral naquele momento era saber porque é que dois dos grupos de trabalho queriam regressar ao texto original do capítulo terceiro. Um dos grupos respondeu que na verdade não queria regressar ao texto original, mas à sua estrutura, pois no original as recomendações estavam organizadas de forma mais clara e explícita. Na opinião deste grupo, na actual proposta as recomendações concretas tinham pura e simplesmente desaparecido. O outro grupo mencionou que a presente versão era repetitiva, que o material sobre a Igreja era muito fraco e que era difícil distinguir o que era uma resposta missionária verbita de uma resposta missionária da Igreja em geral. Posto isto, foi sugerido que se mantivesse a estrutura do rascunho original e se introduzissem algumas alterações vindas dos grupos de trabalho. Submetida a votação, esta proposta foi aprovada<sup>288</sup>.

Após o intervalo, o moderador do Capítulo, Peter McHugh, informou que a assembleia iria debruçar-se sobre outros assuntos, enquanto os membros da equipa de redacção iriam trabalhar na revisão do capítulo terceiro à luz da moção aprovada<sup>289</sup>. Mais tarde, ainda durante a 38ª sessão, os membros da equipa de redacção regressaram à Aula com o intuito de obter algumas orientações da parte dos capitulares sobre o modo como deveriam proceder a propósito de cinco ou seis pontos específicos. Contudo, segundo o relato registado nas actas, os capitulares não concordaram que se prosseguisse dessa maneira e levantaram várias objecções, nomeadamente que não fazia sentido utilizar a estrutura da versão original com o conteúdo da versão revista e que não se percebia como é que apenas a partir de dois grupos que tinham problemas com o capítulo terceiro, se chegara a mudar a opinião dos capitulares em favor da estrutura da versão original. Ora – argumentavam –, se neste momento se mudasse a estrutura, isso

---

<sup>288</sup> A proposta passou por 78 votos a favor, 48 contra e 5 abstenções. Cf. «Minutes», sessão 38, A.

<sup>289</sup> Assim, enquanto a equipa de redacção se ausentou do plenário para dar seguimento ao encargo que lhe fora atribuído, os capitulares escutaram o padre Kees Maas que, em nome da equipa de assuntos éticos («Moral issues»), falou sobre testamentos, representantes legais e funerais. Cf. *Ibid.*, sessão 38, B.

implicaria voltar a discutir todo o documento nos grupos de trabalho<sup>290</sup>. Nesse contexto, Albin Strassmann apresentou a seguinte moção: «que o capítulo terceiro seja enviado de volta para a comissão de redacção para revisões e para reapresentação e discussão no plenário». Secundada a moção, passou-se à sua discussão, chegando-se ao seguinte ponto da situação: Uma vez que ambas as versões já tinham sido discutidas nos grupos e que o seu conteúdo não era assim tão diferente, foi sugerido que se fizesse uma segunda versão para servir de base à discussão no plenário. Neste ponto da sessão, os membros da equipa de redacção perguntaram qual era o conteúdo da moção que estava a ser discutido e, de novo, disseram que trabalhariam o terceiro capítulo usando a estrutura da versão original e incorporando a riqueza de conteúdo das duas versões. Para isso precisavam de saber a opinião dos capitulares sobre alguns pontos. Posto isto, A. Strassmann retirou a sua proposta e Gregory Pinto avançou com a seguinte moção: «que o terceiro capítulo da versão revista seja enviado de volta para a comissão de redacção para alterações à luz das discussões no plenário». Esta moção foi votada e aprovada<sup>291</sup>.

## **5. Fundamentos teológicos da expressão «diálogo profético» e o documento final do Capítulo**

O dia 8 de Julho de 2000 foi reservado para reflexão, e os capitulares passaram-no em recollecção espiritual, à semelhança do que já tinham feito em duas outras ocasiões no decorrer do Capítulo<sup>292</sup>. O P. Antonio Pernia, o novo Superior Geral, eleito

---

<sup>290</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 38, C.

<sup>291</sup> 84 votos a favor, 41 contra, 5 abstenções e 1 juxta modum. Cf. *Ibid.*, sessão 38, C.

<sup>292</sup> As outras duas recollecções tiveram lugar nos dias 10 de Junho e 23 e 24 de Junho. A primeira recollecção foi orientada pelo Superior Geral, Heinrich Barlage e, tendo em consideração que era véspera de Pentecostes, versou sobre a acção do Espírito Santo na Igreja e na Congregação. A dado passo, afirmou: «Estamos aqui [no Capítulo Geral] para explicar o que significa ser seguidores da Palavra e servidores do Espírito. Para isto é importante ver com os olhos da fé – ou numa frase da qual gosto – ver com os olhos do coração de maneira a que possamos colocar-nos ao serviço do principal agente de toda a actividade missionária». H. Barlage, «Primer retiro del Capítulo General 2000», AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 211, p. 2. A recollecção dos dias 23 e 24 de Junho foi orientada por Ittoop Panikulam e Jorge Fernandes e serviu de preparação espiritual para a eleição do novo Superior Geral e do seu Conselho que iria ter lugar nos dias seguintes. Panikulam fez duas prelecções, sendo uma sobre o discernimento e a outra sobre o perfil de um líder religioso. Cf. I. Panukulam, «Saludable disposición para discernir en un

no dia 26 de Junho<sup>293</sup>, foi o pregador desta recollecção espiritual e aproveitou a ocasião para reflectir sobre o diálogo e a Palavra. Sobre o diálogo «porque – explicou – creio que este Capítulo Geral versou sobre o diálogo», sobre a Palavra porque é a Palavra «que nos ocupa, a nós, missionários do Verbo Divino»<sup>294</sup>. Antonio Pernia partilhou alguns pensamentos sobre o diálogo porque, segundo as suas palavras, «em breve estaremos a dizer aos nossos confrades do mundo inteiro que a interpretação mais profunda e melhor da nossa vocação missionária se expressa pelo termo ‘diálogo’, ou mais especificamente, ‘diálogo profético’»<sup>295</sup>. A. Pernia escolheu reflectir também sobre a Palavra, dada a importância das palavras, pois «somos humanos e formamos comunidades humanas porque podemos falar e intercomunicar-nos». E, como cristãos,

«acreditamos que através das palavras os povos não se dividem nem se destroem, antes se constroem e se curam. Porque acreditamos num Deus que falou, e o mundo foi criado; num Deus que falou outra vez e foi o começo da família humana. E, quando na plenitude dos tempos o Verbo se fez carne, uma profunda comunhão entre Deus e a humanidade tornou-se possível. Realmente, como cristãos, somos um povo da Palavra. Portanto, o que nos interessa como humanos e como cristãos, é a Palavra»<sup>296</sup>.

Também os membros da SVD, pela sua origem, carisma e missão, são «sócios e colaboradores do Verbo Divino» e, em virtude do seu nome, «aquilo que nos pertence como religiosos missionários é a Palavra»<sup>297</sup>. Na sua palestra, Antonio Pernia destacou

---

Capítulo», AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 215; Id., «Perfil de un líder religioso», AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 217. Jorge Fernandes fez uma palestra sobre a evangelização como testemunho de Jesus Cristo, a partir do texto dos Actos dos Apóstolos: «sereis minhas testemunhas» (Act 1,8), acentuando a presença do Espírito Santo na missão. Cf. J. Fernandes, «Sereis mis testigos», AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 216.

<sup>293</sup> O Superior Geral eleito, Antonio Pernia, nasceu nas Filipinas em 1949. Em 1961 entrou no Seminário Menor da SVD em Cebu City e depois frequentou o Seminário Christ the King em Quezon City, Manila. Em 1967 entrou para o Noviciado no Divine Word Seminary, em Tagaytay City e, em 1969, fez os primeiros votos. Fez os votos perpétuos em 1975 e foi ordenado sacerdote em 1975. Depois da ordenação, ensinou filosofia no Divine Word Seminary, em Tagaytay. Em 1987 fez o doutoramento em teologia na Universidade Gregoriana, em Roma. A. Pernia foi membro do Conselho Provincial da Província das Filipinas Sul de 1982 a 1985 e Vice-Provincial de 1990 a 1993. Foi delegado da sua Província ao XII Capítulo Geral (1982), foi membro da Comissão Preparatória do XIII Capítulo Geral (1988) e foi escolhido para Coordenador Zonal da Ásia-Pacífico (ASPAC) em Fevereiro de 1992. Em Janeiro de 1993, foi eleito Superior Provincial das Filipinas Sul. No Capítulo Geral de 1994, foi eleito Vice-Superior Geral da Congregação do Verbo Divino.

<sup>294</sup> O texto da sua palestra intitula-se «Diálogo con el Verbo» e encontra-se em AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 220. A série de publicações que, anualmente, o Generalato publicou na sequência do XV Capítulo Geral tem precisamente este título.

<sup>295</sup> A. Pernia, «Diálogo con el Verbo», p. 1.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

três dimensões do diálogo com o Verbo. Em primeiro lugar, defendeu que a missão é um diálogo com o Verbo, ou seja, ao dialogar com outros, o missionário verbita deveria fazê-lo imbuído da Palavra; estar disponível para partilhar a Palavra e ao mesmo tempo disponível para escutá-la através dos outros e das suas culturas e tradições religiosas. Em segundo lugar, a oração e a espiritualidade também fazem parte integrante do diálogo com o Verbo, na medida em que o missionário vive e trabalha, reza e celebra os sacramentos, medita e escuta a Palavra. Finalmente, a vida comunitária é diálogo com o Verbo, pois o Verbo era a razão pela qual os missionários verbitas se reuniam em comunidade, uma comunidade que não é uma mera justaposição de indivíduos que se associaram para estar, viver ou trabalhar juntos; é necessário que seja uma comunidade de irmãos caracterizada por um diálogo activo enraizado na Palavra que os convoca a todos para a unidade.

Num outro ponto da sua conferência, Antonio Pernia chamou a atenção dos capitulares para a mudança de paradigma na compreensão da missão que a Congregação do Verbo Divino aceitara, pondo em destaque a fundamentação trinitária do diálogo e afirmando que uma das intuições fundamentais que provocaram a mudança de paradigma foi a de que a missão tem a sua origem, não na Igreja, mas em Deus, Uno e Trino, que é comunhão e comunicação, interacção e diálogo. E esta comunicação interna, este diálogo, abraça a criação inteira e a história. A missão verbita deveria ser entendida como a participação no ininterrupto diálogo de Deus com o mundo e com a humanidade. Neste sentido, ainda antes de ser uma tarefa específica, por exemplo o diálogo inter-religioso, «diálogo é a própria natureza da missão, uma vez que é a natureza do próprio Deus»<sup>298</sup>. Deste entendimento da missão decorrem, segundo Pernia, três atitudes fundamentais que o missionário verbita deve ter em conta: contemplação, respeito pelo outro e humildade. Assim,

«o primeiríssimo desafio na missão é procurar, discernir e fortalecer a presença de Cristo e a acção do Espírito no mundo. Por isso, será impossível discerni-lo se não nos abeirmos à missão numa atitude de contemplação. Porque contemplar significa precisamente observar, escutar, aprender, discernir, responder, colaborar»<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 4.

O respeito pelo outro deveria levar o missionário a procurar «não impor a sua própria agenda, mas a descobrir a agenda de Deus» no permanente diálogo de Deus com os povos do mundo. Neste sentido, o missionário

«respeitará a liberdade de Deus, presente e actuando entre os povos, e respeitará igualmente a liberdade das pessoas que estão dando a sua resposta à sua maneira. Ele ou ela evitará a tendência que alguns missionários tiveram no passado, de proclamar o Evangelho como se eles fossem os seus donos, ditando os termos pelos quais deve ser entendido, vivido e celebrado por um povo específico, num lugar particular e numa cultura concreta. Pelo contrário, num espírito de diálogo respeitoso, o missionário partilhará a Palavra de Deus como um presente que ele ou ela recebeu de outros, consciente de que não é mais do que um administrador e não o seu dono ou mestre»<sup>300</sup>.

Por seu turno, a humildade é fruto da consciência de saber que «a missão não é nossa mas de Deus». Por isso, o missionário não deve procurar o poder – económico, cultural, tecnológico ou até o poder dos meios de comunicação – pois o único poder de que necessita é «o poder da Palavra e do Espírito»<sup>301</sup>. A compreensão da missão como diálogo implica também consequências na própria pessoa do missionário. Segundo Antonio Pernia, não basta anunciar o Evangelho, é necessário partilhar a própria experiência de Deus; não é suficiente narrar a história de Deus, é preciso narrar como a história de Deus e a do missionário estão profundamente interligadas. Não basta proclamar Jesus como Salvador, é necessário «testemunhar como Cristo me salvou». Neste sentido, «a missão não é simplesmente uma profissão ou uma ocupação ou um trabalho oficial que cumpro durante certas horas do dia. Nem pode haver distinção entre a minha vida missionária e a minha vida pessoal. Toda a minha vida é missão», conclui<sup>302</sup>.

A propósito da oração, Antonio Pernia falou da sua natureza dialogal, chamando a atenção para duas consequências<sup>303</sup>. Em primeiro lugar, a oração entendida como diálogo conduz a um êxodo para fora dos nossos pequenos mundos, onde nos consideramos o centro do mundo, entrando no grande mundo de Deus. A partir desta perspectiva começamos a ver, por exemplo, quanta dor há no mundo, quantas pessoas passam fome, quantas crianças morrem prematuramente. Em segundo lugar, a oração

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>303</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6.

produz um reconhecimento de que tudo é um dom, que o mundo não foi criado por nós, mas é um presente de Deus. Isto permite ter consciência de que não somos os donos do mundo. Na oração descobrimos, de forma libertadora, que não somos deuses, mas simples criaturas. Ainda a propósito da oração, Antonio Pernia disse que «quando o diálogo com o Verbo se torna um hábito, ou seja, algo que fazemos não porque nos foi imposto, mas porque temos alegria em fazê-lo, então o diálogo com o Verbo torna-se espiritualidade».<sup>304</sup>

As comunidades religiosas de vida e de missão são expressões do diálogo com o Verbo e deveriam ser «comunidades do Verbo» não só no sentido de serem «comunidades que valorizam a presença do Verbo Divino, mas também no sentido de serem comunidades nas quais valorizamos as palavras que escolhemos para falar ou não falar».<sup>305</sup> O Superior Geral eleito concluiu a sua reflexão insistindo na importância do diálogo para a vida e missão do missionário verbita, defendendo que numa Congregação tão diversificada e plural é necessário um diálogo cada vez mais profundo e permanente entre as diferentes zonas, províncias e confrades, para que esta diversidade se torne uma bênção e não uma maldição. Como comunidades de fé, as comunidades verbitas estão unidas por laços espirituais que é necessário reforçar através do diálogo inter-pessoal e do diálogo com o Verbo. Antonio Pernia terminou a sua prelecção desejando «que todos nós consigamos de verdade, como filhos espirituais do padre Arnaldo e seguidores do Verbo Divino, ser pessoas de diálogo!».<sup>306</sup>

Entretanto, a equipa de redacção, dando seguimento ao mandato recebido, preparou a segunda versão revista do documento final, tendo em conta a contribuição dos grupos de trabalho e as discussões no plenário<sup>307</sup>. Esta segunda versão revista, datada de 10 de Julho de 2000, começou a ser discutida no plenário, na sessão da manhã do dia seguinte. No parágrafo 39 esta versão continuava a manter o texto de Lucas 4. No parágrafo 46 fora inserida a expressão «nas situações de fronteira», conforme ficara decidido anteriormente. A secção 3.2. do segundo capítulo incorporara a expressão «the

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>307</sup> Cf. «English second revised version (July 10)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 199.

fourfold prophetic dialogue» (quádruplo diálogo profético). Entretanto também tinham sido introduzidas algumas alterações de índole redactorial e editorial sugeridas pelos grupos. De facto, a maioria das novidades desta segunda versão eram de ordem técnica e estilística.

A maioria dos delegados indicou, através de uma votação de braço no ar, que naquela sessão queriam discutir a nova versão do capítulo terceiro<sup>308</sup>. Anteriormente, os capitulares tinham pedido que a comissão de redacção reelaborasse o terceiro capítulo usando a estrutura da versão original e incorporando o conteúdo quer da versão original quer da primeira versão revista. R. Kisala e R. Salazar foram os autores da revisão do terceiro capítulo, ou seja, dos parágrafos 77-102. Após a discussão no plenário, foram votadas algumas alterações substanciais. Assim, os capitulares aprovaram uma moção pedindo que se elaborasse um parágrafo acerca da «colaboração inter-religiosa e ecuménica» e incumbindo esta tarefa à comissão de redacção. Foi também aprovada uma moção pedindo que se adicionasse um parágrafo sobre o problema da SIDA, deixando à discrição da equipa de redacção quer a sua formulação quer a localização na estrutura do documento. Depois, foi aprovada uma moção para que se incorporasse uma frase no parágrafo 87 acerca da «promoção do processo de inculturação a nível paroquial». E, finalmente, os capitulares aprovaram uma moção a favor da inclusão de um parágrafo sobre o ministério pastoral entre os povos indígenas, tendo deixado a sua formulação e o seu lugar no corpo do documento à consideração da equipa de redacção.

Na sessão da tarde do mesmo dia, 11 de Julho, os capitulares continuaram a debater o terceiro capítulo da segunda versão do documento<sup>309</sup>. Foi decidido substituir o parágrafo 95 por um novo parágrafo de modo que a espiritualidade verbita aparecesse melhor identificada<sup>310</sup>. No final desta sessão foi anunciado que qualquer sugestão complementar de ordem redactorial deveria ser submetida por escrito à equipa de redacção até às nove horas da manhã do dia seguinte.

---

<sup>308</sup> Cf. «Minutes», sessão 41, A.

<sup>309</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 42, A.

<sup>310</sup> Na declaração final este novo parágrafo corresponde ao §100. Este parágrafo inspira-se, também, na RM 87 que fala dos traços essenciais de uma espiritualidade missionária e na RM 90 que coloca a universal vocação à missão no contexto da universal vocação à santidade.



A discussão da segunda versão prosseguiu na sessão da manhã do dia seguinte, 12 de Julho. T. Hughes passou em revista a Introdução e o primeiro capítulo da segunda versão do rascunho da declaração capitular que foram depois submetidos a votação com as mudanças redactoriais aprovadas nas discussões do plenário. A moção foi aprovada sem dificuldade<sup>311</sup>. De seguida, M. Cleary e R. Kisala recapitularam o segundo capítulo que, posto a votação, foi aceite por larga maioria<sup>312</sup>. Ainda nesse dia, mas na sessão da tarde, foi apresentada uma nova revisão da terceira parte do documento, intitulada «a nossa resposta missionária»<sup>313</sup>. Seguiu-se a discussão desta nova versão da terceira parte, assim como da conclusão do documento. De salientar que no parágrafo 92, que falava sobre o ministério entre os povos indígenas, foi aprovada a inserção da seguinte frase: «comprometemo-nos a aprender as suas línguas e cultura ao trabalhar para o crescimento das Igrejas indígenas».

No dia 13 de Julho de 2000, na sessão da manhã, os capitulares retomaram a discussão do terceiro capítulo da terceira versão do rascunho<sup>314</sup>. Foi proposta e aprovada uma nova versão do parágrafo 92 de modo a remover uma frase sobre a autonomia dos povos que poderia ser mal interpretada por alguns governos<sup>315</sup>. Depois, os capitulares aprovaram o texto do capítulo três e a conclusão<sup>316</sup>. Seguidamente procedeu-se à votação do texto completo da terceira versão revista da declaração capitular, com as mudanças redaccionais e de conteúdo aprovadas na Aula. O texto completo, intitulado «À escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje» e consistindo nos parágrafos 1-109, foi aprovado por larga maioria<sup>317</sup>. Na mesma ocasião foi decidido que o texto final da declaração capitular seria publicado e distribuído por correio electrónico assim

---

<sup>311</sup> Cf. «Minutes», sessão 43, A. A favor: 126; contra: 4; abstenções.

<sup>312</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 43, A. A favor: 128; contra: 2; abstenções: 2; juxta modum: 1.

<sup>313</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 44, A. O texto, em inglês, desta versão do capítulo terceiro intitula-se «Part III – Our missionary response» e encontra-se em AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 202.

<sup>314</sup> Cf. «Minutes», sessão 45, A.

<sup>315</sup> A frase original era a seguinte: «Through prophetic dialogue and the process of inculturation, we unite with the people in their struggle to uphold their culture and language and to be autonomous in their own territory». Removida a última parte, «and to be autonomous in their own territory», foi aprovada com a seguinte votação: 126 a favor; 4 contra; 0 abstenções; 1 juxta modum.

<sup>316</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 45, A. A favor: 126; contra: 2; abstenções: 1; juxta modum: 2.

<sup>317</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 45, A. A favor: 124; contra: 4; abstenções: 0; juxta modum: 3. O texto original inglês tem como título: «Listening to the Spirit. Our missionary response today. Statement of the SVD 15th General Chpater», *Nuntius* XV, fasc. 2 (2000), pp. 93-120.

que tivessem sido introduzidas as necessárias alterações editoriais e feita a tradução para outras línguas. A versão impressa seria enviada mais tarde.

No dia 14 de Julho de 2000, no decorrer da última sessão plenária, os membros do Capítulo delegaram no Conselho Geral, através de uma aclamação unânime, a autoridade para editar e traduzir o documento capitular<sup>318</sup>. Ainda nesta sessão, os representantes das quatro zonas apresentaram ao plenário um breve resumo das respostas das respectivas zonas acerca da futura implementação da declaração capitular. Depois, o Superior Geral eleito, Antonio Pernia, apresentou uma moção em que, em nome do XV Capítulo Geral, exprimia a gratidão de todos ao padre Heinrich Barlage pelos doze anos de serviço à Congregação do Verbo Divino como Superior Geral. Toda a assembleia, de pé, manifestou o seu reconhecimento com um entusiástico e unânime aplauso. Seguidamente, e tendo os capitulares votado a favor por larga maioria, H. Barlage declarou encerrado o XV Capítulo Geral<sup>319</sup>.

Na tarde desse mesmo dia, todos se reuniram na igreja da casa SVD de Nemi para celebrar a Eucaristia de encerramento do XV Capítulo Geral, à qual presidiu o Superior Geral em exercício, H. Barlage<sup>320</sup>. Dada a solenidade e a importância do evento, é justo destacar algumas ideias que o padre Barlage acentuou na homilia que proferiu na ocasião<sup>321</sup>. Face à diversidade de opiniões e de expectativas presentes no Capítulo Geral, Barlage considerou que o documento capitular era a expressão de um esforço de mudança de paradigma que deveria ajudar a Congregação para prosseguir na sua missão permanecendo, porém, criativamente fiel ao seu Fundador, Arnaldo Janssen. Barlage confessou que estava satisfeito com o processo de preparação, de interpretação dos sinais dos tempos e das conclusões alcançadas ao longo de três anos de reflexão individual e comunitária. Depois, tomando como ponto de reflexão o quinto capítulo do

---

<sup>318</sup> Cf. «Minutes», sessão 46, C. O documento aprovado no Capítulo Geral tem 109 parágrafos; o texto publicado pelo Conselho Geral tem 111 parágrafos. A discrepância é fruto da edição final. Provavelmente para facilitar a leitura e tornar o texto mais compreensível, os editores optaram por dividir os §§32 e 52, dando origem a mais dois parágrafos no texto final.

<sup>319</sup> Cf. *Ibid.*, sessão 46, H. A favor: 122; contra: 3; abstenções: 1; juxta modum: 7.

<sup>320</sup> O Superior Geral eleito, Antonio Pernia, tomou posse no dia 29 de Setembro de 2000. Cf. A. Pernia, «New general administration of the Society of the Divine Word. P 07/2000», *Nuntius* XV, fasc. 2 (2000), p. 67.

<sup>321</sup> Cf. H. Barlage, «Homily for the closing of the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder VI, 222.

livro do Apocalipse, que o Fundador tomara como inspiração para a decoração que mandou esculpir no centro do altar principal da igreja da casa missionária de Steyl<sup>322</sup>, perguntou se a missão verbal não seria realmente «partilhar a tarefa do Cordeiro de abrir o livro da história, de dar sentido à vida dos povos, de testemunhar a presença do Espírito de Deus nas diferentes culturas?». E, prosseguiu, questionando a assembleia da seguinte forma: «Não é o convite ao quádruplo diálogo profético uma clara expressão da nossa participação na tarefa de abrir o livro da história?»<sup>323</sup>. Articulado o XV Capítulo Geral e a noção de «diálogo profético» com a visão missionária do Fundador, Barlage pediu aos capitulares que, ao regressarem aos seus países, mobilizassem todos os seus confrades para implementar esta visão missionária. Ao terminar a sua alocução apontou dois desafios. Primeiro, dado que ninguém pode escolher por si próprio ser «profeta do Cordeiro», Barlage considerava ser necessário continuar a aprofundar os elementos que fundamentam a participação na missão do Senhor. Na sua opinião, esta reflexão não foi suficientemente feita durante o Capítulo, porque se gastou demasiado tempo na clarificação das questões relacionadas com o diálogo profético. O segundo desafio é, segundo o seu parecer, «esclarecer esta visão um tanto uniforme da nossa missão de modo a abarcar a diversidade da nossa vida actual»<sup>324</sup>. Ou seja, as intuições do Capítulo deveriam ser contextualizadas e interpretadas em cada comunidade e província. Barlage defendia que este desafio deveria ser enfrentado nos anos subsequentes ao XV Capítulo Geral<sup>325</sup>. O Superior Geral em exercício pediu ainda que

---

<sup>322</sup> Na visão do Apocalipse, o Cordeiro recebe o livro das mãos daquele que está sentado no trono. Ao recebê-lo, os quatro seres vivos e os vinte e quatro anciãos prostram-se diante dele e cantam, dizendo: «Tu és digno de receber o livro e de abrir os selos; porque foste morto e, com teu sangue, resgataste para Deus, homens de todas as tribos, línguas, povos e nações» (Ap 5,9). A escultura do altar da igreja de Steyl é objecto de um estudo de âmbito espiritual e missionário da autoria da irmã Franciska Rehein, membro da equipa do Centro de Espiritualidade Arnaldo Janssen, de Steyl. Cf. F. Rehbein, *The mystery of God's love in the symbolism of the upper Church of St. Michael, Steyl*. Steyl, AJSC, 2008, pp. 51-60.

<sup>323</sup> H. Barlage, «Homily for the closing of the XV General Chapter».

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> A propósito da visão comum registre-se que no dia 13 de Junho de 2000, o Superior Geral apresentou, no plenário, uma síntese do seu relatório sobre o estado da Congregação do Verbo Divino. Cf. H. Barlage, «Oral report of the Superior General. 15th General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 058. O relatório escrito e completo já era do conhecimento dos capitulares. H. Barlage disse que num contexto tão diverso como era o conjunto da Congregação, os missionários do Verbo Divino estavam chamados a viver uma vida de unidade na diversidade, e disse esperar que o Capítulo contribuísse para que as províncias e regiões aprofundassem e impulsionassem mais a visão comum. Ao dado passo, no relatório escrito, escreveu: «seguramente chegaremos a experimentar esta unidade mais profunda na diversidade se

cada delegação capitular promovesse a recepção e a interpretação do documento final nas respectivas províncias, regiões e comunidades.

## **6. Síntese conclusiva**

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino não pode ser visto como um acontecimento isolado sem qualquer relação com a história da SVD e a situação do mundo e da Igreja na altura da sua convocação, preparação e realização. As preocupações que os capitulares levaram para o Capítulo, assim como as questões para as quais procuravam respostas, não eram novas. Na verdade, elas já há muito fervilhavam nos espaços de reflexão da Congregação. Ainda que a grande preocupação fosse discernir a vontade de Deus, explicitar a missão verbita no mundo contemporâneo e traçar pistas concretas e práticas para renovar o serviço missionário, deve salientar-se que nos anos que precederam o XV Capítulo Geral houve uma permanente busca de uma resposta missionária adequada aos dias de hoje e fundamentada numa renovada teologia da missão. O Capítulo representa o culminar de um amplo caminho de trabalho e de reflexão envolvendo muitas pessoas ao longo de vários anos. Por outro lado, do XV Capítulo resultaram novas perspectivas, abriram-se novos horizontes e traçaram-se rumos novos. Neste sentido, o XV Capítulo Geral situa-se no contexto mais vasto da vida e da história da Congregação do Verbo Divino.

Na preparação do XV Capítulo Geral há a sublinhar o amplo processo de participação a todos os níveis da Congregação, nomeadamente no período imediato à

---

nos habituarmos a partilhar, a discutir, a programar e a organizar juntos a nossa vida e serviço missionário nos encontros que temos a nível local, distrital, provincial e zonal». Ver «Informes del Superior General y de los Oficiales del Generalato», p. 11. Após a apresentação do relatório, os capitulares tiveram oportunidade de colocar algumas perguntas. A propósito da visão comum perguntaram-lhe como era possível alcançá-la quando existiam tantas diferenças a nível cultural, teológico e outras entre os membros da SVD. Barlage respondeu que a chave para alcançar esta meta era a «nossa orientação para o Reino de Deus». Na sua opinião, era necessário encorajar a unidade fraterna e a apreciação pela diversidade, e não permitir tudo aquilo que era contrário a este espírito. Por outro lado, quando surgissem tensões e conflitos, era necessário enfrentá-los. Como comunidade internacional, a SVD deveria afirmar a diversidade ao mesmo tempo que procurava a unidade fraterna. Na sua perspectiva, esta dupla dimensão era uma característica apreciada por outros Institutos e uma contribuição específica verbita à sociedade e à Igreja. Cf. «Minutes», sessão 8, A.

realização do Capítulo. Este foi, sem dúvida, um caminho onde se destacou uma grande participação a todos os níveis, congregando múltiplos esforços e contributos que culminaram na elaboração da declaração final. Contudo, neste processo assinala-se não só um amplo consenso sobre a direcção a tomar, como também a presença de diversas sensibilidades, algumas dúvidas e indecisões. De qualquer modo, transparece de todo o processo uma atitude de procura das respostas adequadas aos tempos que corriam de forma a imprimir um dinamismo novo à missão verbita. Foi, sem dúvida, um trabalho exigente, feito com grande dedicação e sempre num esforço de sintonia com o sentir da Igreja e sem descurar o contributo da teologia da missão. O trabalho de grupos contribuiu de modo especial para que o Capítulo fosse um fórum de debate onde os delegados puderam partilhar as suas ideias, experiências e sonhos relativamente ao projecto missionário verbita. De certo modo, o trabalho de grupos funcionou como um instrumento de auscultação das várias tendências e perspectivas presentes numa assembleia tão heterogénea, representando uma Congregação presente em todos os continentes e, por isso mesmo, com uma enorme pluralidade de sensibilidades e opiniões.

O resultado final não foi apenas o conjunto das deliberações e recomendações do XV Capítulo Geral, mas sobretudo a elaboração e aprovação da declaração capitular. Nesta sobressai o conceito de diálogo profético como identificador da vida e da missão da Congregação do Verbo Divino no início do terceiro milénio. Na realidade, o diálogo profético é o elemento-chave da compreensão verbita de missão, cuja meta é o testemunho do Reino de Deus e onde as dimensões características são apresentadas como atitudes requeridas para os missionários do Verbo Divino serem fiéis à sua vocação e missão.

Procurámos, nestes três primeiros capítulos, cartografar o processo que conduziu à convocação, preparação e realização do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino no ano 2000. Para isso, retrocedemos no tempo até aos anos imediatos ao Concílio Vaticano II quando a Congregação do Verbo Divino iniciou o seu processo de renovação à luz das exigências conciliares. Este processo foi longo e nem sempre linear, como aliás é usual em empreendimentos humanos que procuram desbravar caminhos

novos. A sua recepção também não foi imediata nem linear, como a seguir poderemos constatar.

## **CAPÍTULO IV**

### **RECEPÇÃO DO XV CAPÍTULO GERAL NA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO**

O processo de recepção de novas ideias, orientações e decisões, é um processo de vital importância na vida da Igreja. Para que uma iniciativa tenha impacto na vida eclesial, não basta que comissões de especialistas se reúnam e alcancem consensos a nível doutrinal ou que assembleias e concílios se reúnam e tomem decisões normativas. É necessário que esses consensos, acordos, normas e orientações cheguem às bases, tornando-se conhecidas das pessoas e mobilizadoras da vida e missão das comunidades. Yves Congar define a recepção como o processo mediante o qual um corpo eclesial faz verdadeiramente seu uma determinação que ele não deu a si próprio, reconhecendo na medida promulgada uma regra que convém à sua vida. Ela implica, da parte de quem recebe, um contributo de consentimento<sup>326</sup>. A recepção não é um elemento constitutivo da qualidade jurídica de uma decisão, nem lhe confere validade ou afecta o seu aspecto formal. Apenas afecta o seu conteúdo, reconhecendo e corroborando que ele corresponde ao bem da Igreja. Congar argumenta que podemos usar a noção de credibilidade para qualificar o que a recepção aporta a uma decisão legítima em si

---

<sup>326</sup> Cf. Y. Congar, «La recepción como realidad eclesiológica», *Concilium* 77 (1972), p. 58.

mesma<sup>327</sup>. Ou seja, podemos entender por recepção aquele processo através do qual o povo de Deus acolhe determinada decisão ou declaração porque reconhece nela a fé apostólica. A recepção não é um processo de legitimação da verdade, mas sim um processo de clarificação e de progressão da inteligência da fé. O povo de Deus aceita-a porque descobre uma harmonia entre aquilo que lhe é proposto e o *sensus fidelium* de toda a Igreja.

A recepção é «um acontecimento de apropriação viva, de análise crítica e de adesão consciente»<sup>328</sup>. Isto significa um processo muito lento, complexo, cujos resultados serão necessariamente muito diversos, segundo a diversidade de situações onde a recepção ocorre<sup>329</sup>. A recepção comporta, em primeiro lugar, um momento de acolhimento dos documentos que, às vezes, requer a sua tradução nas diversas línguas faladas pelo corpo eclesial. Depois, segue-se, naturalmente, uma fase de interpretação dos documentos e, finalmente, a sua aceitação pelo conjunto dos crentes<sup>330</sup>. A recepção não tem como finalidade criar a verdade, nem sequer lhe compete legitimar determinada declaração ou definição; o seu objectivo é colocar em movimento todo um processo de clarificação dos pronunciamentos e decisões legitimamente tomadas, graças a uma reflexão crítica que fará progredir a inteligência da fé como *mysterium Ecclesiae*<sup>331</sup>.

Na homilia de encerramento do XV Capítulo Geral, o Superior Geral, Heinrich Barlage advertiu que a Congregação tinha agora à sua frente, como grande desafio, a tarefa de esclarecer a visão da missão da SVD adoptada pelo Capítulo que, na sua opinião, era um tanto uniforme para poder abarcar a diversidade da sua vida tendo em conta os diversos contextos em que a Congregação exerce actualmente o seu serviço

---

<sup>327</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 82-85.

<sup>328</sup> J. E. Borges de Pinho, «A recepção como realidade ecuménica e tarefa eclesial», *Didaskalia* 23 (1993), p. 32.

<sup>329</sup> O diálogo ecuménico é um exemplo concreto da morosidade na recepção. Cf. Id., «O ministério ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico», *Didaskalia* 12 (1982), pp. 328-331. Num texto sobre a recepção das posições do Concílio Vaticano II na área do ecumenismo, René Girault diz que é necessário distinguir entre a verdade essencial de uma doutrina e a forma historicamente condicionada pela qual essa verdade foi definida. Cf. R. Girault, «The reception of ecumenism», in Alberigo, G.; Jossua, J.-P.; Komonchak, J., (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987, p. 158.

<sup>330</sup> Para a dialéctica da recepção e interpretação, ver H. Pottmeyer, «A new phase in the reception of Vatican II. Twenty years of interpretation of the Council», in Alberigo, G.; Jossua, J.-P.; Komonchak, J., (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987, pp. 27-43.

<sup>331</sup> Cf. J. M. Tillard, *L'évêque de Rome*. Paris, Cerf, 1982, p. 219.



missionário. Na mesma ocasião, Barlage incumbiu aos delegados capitulares a tarefa de interpretarem a mensagem do documento final do Capítulo para as respectivas zonas, províncias e comunidades<sup>332</sup>.

A interpretação do documento capitular pelos membros da Congregação e pelas suas diversas instâncias só foi possível através de um processo de recepção iniciado após a clausura do Capítulo. De facto, através de muitos modos e em instâncias diversas, os membros da Congregação foram-se familiarizando com a terminologia aprovada pelo Capítulo e interiorizando as novas ideias que exprimiam a identidade e a missão verbita, assim como as exigências delas decorrentes. Neste processo, as publicações regulares do Generalato tiveram um papel determinante na recepção e aprofundamento da nova compreensão da identidade e missão da SVD entendida como diálogo profético<sup>333</sup>. Outras iniciativas como as Visitas Gerais<sup>334</sup>, os retiros, seminários e jornadas de estudo<sup>335</sup> e os capítulos locais e provinciais, permitiram a divulgação e o

---

<sup>332</sup> Cf. H. Barlage, «Homily for the closing of the XV General Chapter».

<sup>333</sup> Destas destacam-se as publicações anuais do Generalato na série *En Diálogo con el Verbo*, que versaram sobre alguns pontos específicos do XV Capítulo Geral: «El diálogo profético», *En Diálogo con el Verbo*, 2 (2001); «Las dimensiones características de la SVD», *En Diálogo con el Verbo*, 3 (2002); «Formación permanente SVD», *En Diálogo con el Verbo*, 4 (2004); «Un año verbita de lectura de la Biblia», *En Diálogo con el Verbo*, 5 (2005).

<sup>334</sup> Uma das finalidades de uma Visita Geral é «proporcionar ao Generalato um conhecimento mais exacto da vida e actividade de cada um, e uma imagem realista do estado e das necessidades dos diversos territórios da Congregação» (const. 626). No final das Visitas Gerais às províncias e regiões de cada zona, o Superior Geral endereçou cartas a cada uma das quatro zonas, destacando algumas orientações específicas para cada zona no contexto do diálogo profético. Cf. Carta aos confrades da zona AFRAM «Go forward in hope», in *Nuntius XV*, fasc. 4 (2002), pp. 324-329; carta aos confrades da zona Europa «In gratitude and hope», in *Nuntius XV*, fasc. 5 (2003), pp. 433-440; carta aos confrades da zona PANAM «Rejoice in hope», in *Nuntius XVI*, fasc. 1 (2004), pp. 135-140; carta aos confrades da zona ASPAC «Be steadfast in hope», in *Nuntius XVI*, fasc. 2 (2005), pp. 272-281.

<sup>335</sup> Entre outros, salientam-se um colóquio realizado em Pune (Índia), em 2001, para celebrar os 25 anos da fundação do Instituto Ishvani Kendra; o seminário «Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India» realizado também em Pune, em Fevereiro de 2003; o seminário «Workshop on prophetic dialogue» realizado em Nemi, Itália, em 2004 e o II Congresso Verbita Brasileiro, realizado em 2005, cujo tema central era «Diálogo profético e missão». Nas conclusões do colóquio de Pune, realizado em 2001, afirma-se que a essência da missão cristã é cada vez mais vista como um processo de diálogo. Este diálogo não é um instrumento pedagógico, mas uma atitude e uma forma de ser. As conclusões destacam o diálogo profético e renovam o compromisso de partilhar esta nova compreensão da missão com todos aqueles que estão em contacto com os missionários do Verbo Divino. Cf. Ishvani Kendra, «Conclusions of the Ishvani Kendra silver jubilee colloquium. The Church in mission. Universal mandate and local concerns», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002), pp. 480-484. Por seu lado, os objectivos do seminário realizado em 2003, em Pune, eram os seguintes: 1) aprofundar a compreensão do diálogo profético com os quatro grupos de interlocutores; 2) responder à situação concreta da missão na Índia. Cf. L. Stanislaus; A. D'Souza, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune. Ishvani Kendra, 2003, p. xvii. Os dois objectivos do II Congresso Verbita Brasileiro eram: 1) sintonizar melhor com o sentir

acolhimento das ideias do XV Capítulo Geral nos vários níveis da Congregação: pessoal, comunitário, provincial e zonal. O próprio Capítulo Geral pediu que cada província refizesse e actualizasse o seu projecto missionário e os seus planos de acção<sup>336</sup>. Esta recomendação foi retomada mais tarde pelo Superior Geral, Antonio Pernia, numa carta onde pedia que essa reformulação fosse feita à luz da declaração capitular<sup>337</sup>.

De um modo geral, todas as províncias e regiões da SVD implementaram as orientações do Capítulo Geral e do Generalato de modo a divulgar e aprofundar a nova compreensão da missão<sup>338</sup>. Todavia, apesar de todas estas iniciativas, o processo de recepção não foi linear. Ainda que não seja fácil obter uma visão completa das reacções negativas ao XV Capítulo Geral, podemos contudo dar conta de alguns sinais de resistência que traduzem um sentimento de cautela relativamente às novas ideias, nomeadamente em relação à mudança de linguagem<sup>339</sup> e revelam alguma suspeita de

---

colectivo do todo da Congregação; 2) trazer essa reflexão da SVD mundial para dentro da realidade brasileira. Cf. E. Valle, (org.), *Diálogo profético e missão*, p. 11. Entre as linhas orientadoras saídas deste Congresso é pedido que cada Província/Região SVD do Brasil organize um encontro anual da pastoral paroquial para avaliar a prática do quádruplo diálogo profético e planejar as actividades. Nos programas de formação, devem, também, apresentar a proposta do diálogo profético e suas implicações. O mesmo não deve ser esquecido nas actividades das dimensões características. Até as actividades administrativas devem ter em vista a missão profética e dialogal. Cf. «Documento de Santa Isabel. Desafiados pelos diálogos proféticos», in Subzona Brasil, *Em diálogo com o Verbo no Brasil* (2005), pp. 14-18.

<sup>336</sup> Cf. LTS §90.

<sup>337</sup> Cf. A. Pernia, «Follow up of the XV General Chapter Statement. P 01/2001», *Nuntius XV*, fasc. 3 (2001), pp. 163-165.

<sup>338</sup> O testemunho que E. Mantovani dá da província australiana pode aplicar-se a muitas outras. Cf. «Interview with Ennio Mantovani», §10, in Anexo. Um dos critérios para aferir a recepção do XV Capítulo Geral é identificar os interlocutores do diálogo profético. Cada província, região e comunidade SVD deveria actualizar a sua declaração missionária (Mission Statement) e o seu plano de acção de acordo a situação específica em que vivem. Cf. LTS §90. No livro *SVD Mission 2006*, que reúne os relatórios de todas as províncias para o Capítulo Geral de 2006, encontram-se numerosos exemplos destas declarações onde são nomeados os interlocutores do diálogo profético que cada província considera prioritários. Cf. *Divine Word Missionaries, SVD mission 2006. Province reports for the XVI General Chapter*. Roma, SVD Publications, 2006.

<sup>339</sup> Por exemplo, R. Kisala lembra que no Japão demoraram vários anos até conseguirem organizar retiros provinciais sobre o diálogo profético. Cf. «Interview with Robert Kisala», §15, in Anexo. Por seu lado, E. Chindeccasse explica que as reacções foram bastante diversificadas. Na sua opinião há uma diferença entre a clareza conceptual que se possa ter no Capítulo Geral ou no Generalato e a prática pastoral no dia a dia. Recorda que houve muitas reacções do género: «você fala de diálogo, mas eu fui formado para evangelizar, tenho o meu trabalho». Por outro lado, reconhece que os afazeres quotidianos levaram alguns membros «a não dar importância a mais um documento que vinha de lá [Roma], quando realmente se tinha de fazer um trabalho que era evidente» e, por isso, o documento perdeu algum impacto. Cf. «Entrevista de Estanislau Chindeccasse», §12, in Anexo. Reflectindo sobre as tendências na área do diálogo verificadas nas províncias da zona ASPAC, A. Poruthur chega à conclusão de que tem havido um

que a nova terminologia pudesse sugerir um retraimento da missão entendida como anúncio explícito da Boa Nova de Jesus Cristo<sup>340</sup>. Pode também ter acontecido que a ausência de reacções negativas, de carácter formal, tenha sido fruto de alguma inércia em acolher a nova compreensão da identidade missionária verbita<sup>341</sup>.

Em 2005, dirigindo-se à assembleia da zona Europa, reunida em Fátima, o Superior Geral da SVD enumerava alguns desenvolvimentos positivos no processo de recepção do diálogo profético pela Congregação do Verbo Divino. Nessa ocasião, Antonio Pernia afirmou que apesar de notar alguma indiferença da parte de alguns membros da Congregação e até algumas interpretações incorrectas, não houve resistências ao conceito de diálogo profético, nem se criaram grupos a favor ou contra. Na sua opinião, o conteúdo do documento do XV Capítulo Geral, nomeadamente o diálogo profético, teve um acolhimento positivo na Congregação. Pernia considerou

---

esforço para compreender e divulgar a nova compreensão de missão. Todavia, reconhece que a mudança é muito lenta devido ao peso das estruturas e por isso, citando um dos provinciais da zona ASPAC, diz que o conceito de missão como um diálogo profético com os quatro interlocutores é ainda um conceito estranho para muitos membros da Congregação. Cf. A. Poruthur, «Dialogue trends in ASPAC zone», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002), p. 436. No caso concreto da recepção do documento final do XV Capítulo Geral na Índia, A. Poruthur afirma que o diálogo profético não fará nenhum progresso a não ser que os membros da SVD estejam solidamente sustentados no ascetismo pessoal, na simplicidade de vida e na espiritualidade. Cf. A. Poruthur, «An Indian reading of Chapter document 2000», *Verbum SVD* 42, fasc. 2 (2001), p. 168.

<sup>340</sup> Referindo-se à recepção do «diálogo profético», T. Malipurathu esclarece que não pode falar sobre a Congregação em geral, pois não está suficientemente familiarizado com a forma como a recepção foi feita em todas as províncias. Contudo, falando sobre a Índia, diz que ali houve uma resposta muito positiva à ideia de apresentar a missão como diálogo profético. As resistências que houve vieram sobretudo de confrades para quem o diálogo não é suficientemente forte para expressar o compromisso da missão como anúncio do Evangelho de Cristo. Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §9, in Anexo. E. Mantovani tem sérias reservas acerca do conceito de «diálogo profético». Todavia, considera que ele poderá ser facilmente aceite por aqueles ainda têm uma visão demasiado individualista e eclesiocêntrica da salvação, pois o termo «profético» permite entender e usar o conceito «diálogo profético» como uma nova terminologia para nomear o «anúncio». Cf. «Interview with Ennio Mantovani», §8, in Anexo. R. Kisala chama a atenção para o debate que ocorreu nalgumas comunidades SVD no seguimento do XV Capítulo Geral. Kisala diz que muitos confrades consideravam que os termos «profético» e «diálogo» eram mutuamente contraditórios. Cf. R. Kisala, «Prophetic dialogue as life and mission», *Verbum SVD* 47, fasc. 4 (2006), p. 337. Esta tensão foi, posteriormente, identificada e esclarecida pelo XVI Capítulo Geral (2006). Cf. LPD §7.

<sup>341</sup> T. Ascheman diz que a aceitação do «diálogo profético» foi generalizada, uma vez que não foi pedido que o XVI Capítulo (2006) formulasse uma nova terminologia, mas que trabalhasse melhor este conceito. Ele defende que as ideias do XV Capítulo Geral são intrigantes e desafiadoras e, por isso, alguns membros da SVD encontram nelas uma ajuda preciosa para compreenderem o seu ministério; outros, porém, não estão nada interessados nesta questão e não querem reflectir sobre o porquê da missão, apenas estão interessados em fazer o trabalho diário que têm à sua frente. Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §27, in Anexo.

como um sinal muito positivo do processo de recepção, o facto de se terem realizado diversos encontros de índole vária, em diferentes províncias, para compreender melhor o conceito de diálogo profético<sup>342</sup>.

No processo de recepção do diálogo profético assume particular relevo o XVI Capítulo Geral realizado em 2006, em Roma. Na preparação para o XVI Capítulo Geral encontramos certos sinais que revelam algumas dificuldades na recepção do XV Capítulo. Tal como no Capítulo Geral anterior, também este foi preparado antecipadamente através de várias etapas de consulta, assembleias e capítulos locais e provinciais e do trabalho de duas comissões preparatórias. A preocupação pelo aprofundamento do diálogo profético já aparece na carta do Superior Geral onde é comunicado o tema do XVI Capítulo Geral. Antonio Pernia escreve que é necessário continuar a aprofundar a nossa experiência e reflexão sobre o diálogo profético, propondo que se continue a olhar para os discernimentos feitos anteriormente sobre a missão e inquirir quais as implicações que isto tem para os outros aspectos da vida da Congregação, nomeadamente a espiritualidade, a liderança, a vida comunitária, a formação e as finanças<sup>343</sup>. O tema do XVI Capítulo foi estudado e debatido a nível local e provincial. As contribuições enviadas para Roma referem, de passagem, algumas dificuldades relativamente aos documentos do Capítulo Geral anterior, nomeadamente a lentidão na recepção por parte de alguns confrades. Vêm, também, a necessidade de aprofundar e clarificar o conceito de «diálogo profético»<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> Cf. A. Pernia, «Prophetic dialogue from the XV to the XVI General Chapter. Advances, difficulties and challenges», in AP-POR, *Assembleias Zona Europa. Fátima 2005*, pp. 5-6. Na mesma conferência, Antonio Pernia afirma que até então não tivera conhecimento de qualquer carta, artigo ou livro que contestasse a ideia de diálogo profético.

<sup>343</sup> Cf. Id., «Theme for the XVI General Chapter 2006. P 11/2004», AG-SVD, *XVI CG*, folder I, doc. 006.

<sup>344</sup> As reflexões das províncias sobre o tema do XVI Capítulo Geral encontram-se reunidas num dossier preparado para a primeira comissão preparatória internacional intitulado «Living prophetic dialogue. Spirituality, community, leadership, finances, formation. Province reflection papers. First international preparatory commission», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII. Apresentamos alguns exemplos vindos das províncias e que reflectem o ponto da situação relativamente à recepção do «diálogo profético». Indonésia-Ende dizia que já tinha tomado várias iniciativas para divulgar entre os confrades o conteúdo do XV Capítulo Geral, mas reconhecia que os esforços ainda não tinham produzido o resultado esperado e que o diálogo profético ainda não se tornara parte da identidade «as cream of our spirituality in our way of thinking, perception, judging and behaving». «On living prophetic dialogue. General Chapter's theme 2006. Reflection», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII, p. 2. A província do Japão reconhecia que alguns membros ainda questionavam o «diálogo profético», mas também estava a ajudar outros «to come to new insights about our interactions in ministry and mission». «Living prophetic dialogue. Spirituality,

O XVI Capítulo Geral tomou como ponto de partida os três conceitos-chave da declaração do XV Capítulo Geral:

«Se compararmos o nosso compromisso missionário com uma viagem, podemos dizer que o nosso *testemunho do Reino* tem a ver com a meta da nossa viagem, o *diálogo profético* foca os parceiros com quem viajamos e o modo de nos relacionarmos com eles, enquanto que as *dimensões características* indicam os trilhos que seguimos. Testemunhamos o Reino através do Diálogo Profético, marcado pelas Dimensões Características»<sup>345</sup>.

O XVI Capítulo fez uma síntese orgânica do diálogo profético aplicando-o à vida interna da Congregação do Verbo Divino. Na declaração final aparecem de forma clara os três elementos da identidade e missão verbita: o testemunho do Reino de Deus, o diálogo profético e as dimensões características. A sua aprovação pelos delegados capitulares denota que o processo de recepção do documento do XV Capítulo Geral tinha sido amplamente realizado.

A primeira parte, ainda que breve no conjunto do documento, faz uma síntese do XV Capítulo Geral e, por isso, revela até que ponto as suas ideias já tinham sido acolhidas no seio da Congregação. Esta síntese retoma a missão como testemunho do Reino de Deus, revelado por Jesus Cristo. Os missionários são chamados a proclamar de modo especial a inclusão universal e a abertura à diversidade do amor de Deus. No caso concreto da Congregação do Verbo Divino, «as comunidades multiculturais e internacionais SVD dão um testemunho vivo e importante da inclusividade e

---

community, formation, leadership, finances. Japan Province reflection paper», AG-SVD, XVI CG, folder VIII, p. 2. A China dizia que alguns confrades sentiam o diálogo como algo distante e até irrelevante no seu trabalho, especialmente nas paróquias e pedia que o próximo Capítulo Geral aprofundasse o significado do conceito de «diálogo» e a sua relação com o adjetivo «profético». Cf. «China Province reflection paper», AG-SVD, XVI CG, folder VIII, §1. A província portuguesa reconhecia que ainda se notava alguma dificuldade em perceber o alcance e a força mobilizadora da expressão «diálogo profético». Cf. «Preparação do Capítulo Geral de 2006», AG-SVD, XVI CG, folder VIII, p. 1. A contribuição das comunidades SVD de Roma dizia que alguns grupos tinham dificuldade em aceitar o conceito de «diálogo profético» e sentiam que era necessário clarificá-lo e aprofundá-lo. Cf. «Comments on living the prophetic dialogue. Preparation for the 2006 General Chapter by the three roman communities», AG-SVD, XVI CG, folder VIII, §1. A província da Papuásia-Nova Guiné afirmava que havia um sentimento de que não se conhece bem nem se compreende o alcance do que é o diálogo profético. Diziam que falavam dele, mas que não se sentiam à vontade com ele [«We have been talking about it but we are not at ease with it»]. Cf. «Living prophetic dialogue. PNG Province reflection paper», AG-SVD, XVI CG, folder VIII.

<sup>345</sup> LPD §3. O XVI Capítulo Geral aprovou um documento intitulado «Living prophetic dialogue. spirituality, community, leadership, finances, formation», AG-SVD, XVI CG, folder IV, doc. 139; *Nuntius XVI*, fasc. 3 (2006), pp. 379-411.

diversidade do Reino de Deus»<sup>346</sup>. Reconhece que, à primeira vista, o termo «diálogo profético» dá a impressão de ser contraditório em si mesmo e revelando a tensão entre o diálogo e o anúncio. Porém, esta tensão pode ajudar a superar uma compreensão demasiado limitada tanto da profecia como do diálogo. E, numa referência a Jesus Cristo, o texto diz que «o que chama a atenção é o facto de Ele exercer o seu ministério em diálogo constante com aqueles com quem se encontra»<sup>347</sup>. Reitera-se a ideia de que o diálogo e o anúncio não são incompatíveis e que o diálogo está enraizado na reciprocidade. Desenvolvendo uma ideia já presente no XV Capítulo Geral, as dimensões características são claramente apresentadas como atitudes básicas da vida e serviço dos missionários do Verbo Divino<sup>348</sup>.

Se no Capítulo do ano 2000 a Congregação do Verbo Divino quis apresentar a sua identidade, agora o XVI Capítulo Geral dirigiu a sua atenção para o testemunho do Reino de Deus, através do diálogo profético marcado pelas dimensões características, mas centrando a sua atenção para a renovação da vida religiosa e missionária centrando-se nas áreas da espiritualidade, comunidade, liderança, finanças e formação:

«À luz do diálogo profético, procuramos agora chegar a uma compreensão nova de cinco aspectos importantes da nossa vida como Missionários do Verbo Divino. A apresentação de cada um dos cinco aspectos da nossa vida religiosa missionária segue três pontos principais: focando a nossa visão, vendo a nossa realidade e passos para a renovação»<sup>349</sup>.

Num estudo sobre a recepção do Concílio Vaticano II, H. Pottmeyer defende que a recepção é um movimento que nunca está terminado<sup>350</sup>. O mesmo se pode dizer acerca da recepção dos documentos do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino. É na medida em que os conteúdos, as normas e orientações emanadas do Capítulo dão forma e vida ao serviço missionário verbal, se traduzem no diálogo aberto, genuíno e sincero, são testemunho de uma entrega ao serviço do anúncio do Reino de Deus, numa perspectiva de fé, em diálogo permanente com os parceiros privilegiados, que a

---

<sup>346</sup> LPD §6.

<sup>347</sup> *Ibid.*, §7.

<sup>348</sup> *Ibid.*, §9.

<sup>349</sup> *Ibid.*, §11.

<sup>350</sup> Cf. H. Pottmeyer, «A new phase in the reception of Vatican II. Twenty years of interpretation of the Council», p. 41.

recepção vai dando credibilidade às declarações e consensos alcançados nas instâncias máximas da Congregação. O facto de temáticas relacionadas e interligadas com o diálogo profético estarem em cima da mesa para a realização do próximo Capítulo Geral da SVD, em 2012, é expressão deste caminho nunca acabado e sempre surpreendente que é um processo de recepção eclesial.





## **PARTE SEGUNDA**

### **OS CONCEITOS DE DIÁLOGO E PROFECIA: FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA**



«Christians have something to gain from the dialogue.  
They will derive a twofold, combined advantage.  
On the one hand, they will win an enrichment of their own faith.  
Through the experience and testimony of the other,  
they will be able to discover at greater depth certain aspects,  
certain dimensions of the divine mystery that they had perceived less clearly,  
and which had perhaps been communicated less clearly by Christian tradition.  
At the same time, they will gain a purification of their faith.  
The shock of the encounter will often raise questions,  
force Christians to revise certain gratuitous assumptions  
and destroy certain deep-rooted prejudices,  
or overthrow certain overly narrow conceptions and outlooks.  
Thus the benefits of the dialogue  
constitute a challenge to the Christian partner at the same time».

Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the encounter of world religions*, p. 239.



A expressão «diálogo profético», cunhada pelo XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino, está estreitamente vinculada aos conceitos de «diálogo» e de «profecia» tal como têm vindo a ser utilizados recentemente na reflexão teológica, na literatura missionária e nos documentos do Magistério. Nesta segunda etapa da nossa investigação procuramos traçar o perfil que estes dois conceitos foram adquirindo nas últimas décadas, sobretudo no âmbito eclesiológico e missiológico.

A noção de diálogo tem sido largamente utilizada no contexto dos mais diversos contactos e encontros, quer formais quer informais, a nível individual ou institucional, na medida em que os participantes querem promover o diálogo nas suas várias expressões, nos campos ecuménico e inter-religioso. No seguimento do Concílio Vaticano II surgiram na Igreja Católica múltiplas iniciativas para a promoção do diálogo, quer com as várias denominações cristãs, quer entre o cristianismo e as outras tradições religiosas. Pelo seu alto valor simbólico merece particular referência o Encontro Mundial de Oração pela Paz que teve lugar em Assis no dia 27 de Outubro de 1986 e onde estiveram presentes os líderes das grandes religiões. Do mesmo modo, constatamos que a reflexão teológica sobre o diálogo, nomeadamente o diálogo inter-religioso, tem vindo a ocupar um lugar cada vez mais relevante na teologia pós-conciliar. Por sua vez, desde meados do século passado, o magistério da Igreja tem produzido alguns textos de relevo sobre esta matéria. Ainda no seguimento do Concílio, é justo assinalar que, no domínio da missão *ad gentes*, o diálogo nos seus diferentes níveis foi sendo incorporado, desde cedo, quer na reflexão missiológica, quer na praxis pastoral. Certamente, o exercício da actividade missionária da Igreja em contextos cultural e religiosamente plurais também concorreu para conferir ao diálogo um lugar de primeira ordem na agenda da Igreja.

Ao contrário do diálogo, a noção de profecia parece ter desempenhado um papel mais discreto na reflexão teológica recente. É verdade que os profetas ocupam um lugar cimeiro na história da salvação. Deste facto, a Sagrada Escritura é testemunha constante e credível. Por outro lado, na Igreja nunca faltaram homens e mulheres que, através da sua vida e da sua palavra, deram testemunho da radicalidade da vocação cristã e do seguimento de Cristo. Com ousadia e convicção, souberam apontar caminhos de justiça e de paz, dando por vezes a própria vida pelas causas pelas quais lutavam, em nome de Deus e dos homens. Uma vez que a Congregação do Verbo Divino após o adjectivo «profético» ao conceito de «diálogo», pareceu-nos inevitável não só fazer uma alusão, ainda que concisa, ao profetismo na Sagrada Escritura, quer em Israel quer na Igreja primitiva, mas também dar visibilidade à função profética do cristianismo no mundo contemporâneo e às suas implicações na missão. Por isso, nesta etapa do nosso trabalho, procuraremos salientar a dimensão profética do cristianismo e defender a sua actualidade.

O objectivo desta segunda parte é fazer o enquadramento do diálogo profético no âmbito mais vasto da eclesiologia e da missiologia. Tendo em conta o recente magistério da Igreja, procuraremos mostrar o diálogo como uma atitude que radica na novidade evangélica. Mais importante do que apresentar o diálogo como um dos caminhos da missão ou uma estratégia da Igreja para lidar com o mundo contemporâneo, destacaremos o diálogo como um dado essencial do ser da própria Igreja, situando-o no plano salvífico de Deus para a humanidade. Transpondo isto para o campo da teologia da missão, parece-nos que o diálogo não pode ser encarado como uma moda mobilizadora de acções pontuais ou uma estratégia pastoral. Pelo contrário, o diálogo faz parte da essência da missão, tal como o anúncio do Evangelho. Por seu turno, a profecia é a pedra de toque da radicalidade de uma entrega apaixonada a uma causa e um desafio a não absolutizar as mediações, históricas e culturais, através das quais o homem e as sociedades procuram dar resposta às suas inquietações e interrogações espirituais.

## **CAPÍTULO V**

### **O DIÁLOGO NO RECENTE MAGISTÉRIO DA IGREJA**

Neste primeiro capítulo pretendemos apresentar o percurso que o conceito de diálogo foi efectuando no seio da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Este conceito adquiriu um espaço tal na vida eclesial, que assumiu, nos últimos decénios, uma posição relevante no pensamento teológico e um lugar central no magistério da Igreja. Esta situação representa uma nova perspectiva eclesiológica e uma viragem de extrema importância relativamente ao passado. Na verdade, as atitudes dominantes na Igreja no período anterior ao Vaticano II estavam longe do espírito de abertura e de diálogo que este possibilitou. A mudança não foi fácil, nem foi feita de ânimo leve; exigiu profunda reflexão e apurada análise da vida contemporânea e da situação da Igreja. Sendo impossível abordar todos os aspectos implicados, limitamo-nos a fazer o elenco dos momentos mais significativos deste processo.

Dentro dos objectivos deste trabalho não consideramos prioritário fazer um estudo histórico detalhado ou descrever cronologicamente a evolução do conceito de diálogo na teologia católica. Interessa-nos a componente teológica propriamente dita, numa perspectiva sistemática. Assim, começando pelo Concílio Vaticano II, sublinharemos os momentos marcantes deste caminho para evidenciar como o diálogo se tornou uma noção de primeira ordem no pensamento contemporâneo da Igreja,

sobretudo na área da missiologia. Depois, apresentaremos os elementos essenciais do diálogo, as suas formas de tradução na prática, as atitudes que são necessárias para que decorra com naturalidade e os obstáculos que o dificultam.

## 1. O Concílio Vaticano II como ponto de partida

É, hoje, opinião quase consensual que o Concílio Vaticano II representa uma extraordinária mudança na história da Igreja<sup>351</sup>. Um teólogo do calibre intelectual de Karl Rahner considera que o Vaticano II representa uma viragem na história da Igreja que só tem comparação com a viragem ocorrida no século I entre o judeo-cristianismo e a Igreja dos gentios.<sup>352</sup> Tal como no século I, a viragem efectuada no Vaticano II é uma mudança de contornos teológicos fundamentais. O Concílio Vaticano II representa, na sua opinião, o nascimento de uma Igreja mundial. Desta nova configuração eclesial podem, segundo K. Rahner, advir algumas consequências importantes, nomeadamente o pluralismo de pronunciamentos públicos e suas consequências para o modelo actual de unidade da Igreja. Outros autores consideram o Concílio Vaticano II como aquele momento que melhor simboliza o colapso da mentalidade de gueto, característica do

---

<sup>351</sup> O Concílio Vaticano II também teve os seus críticos. Alguns sectores eclesiais viram no Concílio um ataque à tradição da Igreja e o desmoronar de todo um mundo religioso em vigor pelo menos desde o concílio de Trento (século XVI). P. Valadier, *L'Église en procès. Le catholicisme et société moderne*. Calman-Lévy, 1987, diz que os grupos conservadores acusam o Concílio de três coisas: fazer uma *bricolage* das fontes, ou seja, usar as fontes da Escritura e da Tradição para dar credibilidade às novas ideias; adoração do efémero, ou seja, sucumbir ao espírito do tempo presente; quebra da autoridade e da obediência. Entre os mais acérrimos críticos do Concílio destaca-se o bispo Marcel Lefebvre, que acusa o Concílio de se deixar contaminar pelo espírito do mundo moderno e esquecer o Espírito de Jesus Cristo. Ver, por exemplo, o seu livro *J'accuse le Concile*. Martigny, Éd. Saint-Gabriel, 1976. Ver, também, sobre esta matéria, J. A. Chalet, *Monseigneur Lefebvre*. Paris, Pygmalion, 1976. R. Wiltgen no livro *Le Rhin se jette dans le Tibre*. Paris, Éditions du Cédre, 1973, argumenta que os padres conciliares progressistas europeus se uniram e lutaram pelos seus pontos de vista (p. 63). Por isso, Wiltgen pretende com a sua obra oferecer um espaço aos grupos minoritários que, na sua opinião, não tiveram o mesmo tratamento mediático que os progressistas (p. 9). Por seu lado, os progressistas acusam o Concílio de não ter tido a coragem de ir mais longe e criticam, sobretudo, algumas intervenções e decisões do magistério pós-conciliar, que eles consideram como freios na aplicação do Concílio. Para uma visão global das críticas ao Vaticano II, ver D. Menozzi, «Opposition to the Council (1966-84)», in G. Alberigo; J.-P. Jossua; J. Komonchak, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987, pp. 325-348.

<sup>352</sup> Cf. K. Rahner, «Towards a fundamental theological interpretation of Vatican II», *Theological Studies* 40 (1979), pp. 726-727.



catolicismo do século XIX e da primeira metade do século XX, que via o mundo como um lugar decadente e perigoso que os fiéis deviam não só evitar mas, também, combater. Em oposição ao mundo, o catolicismo julgava-se uma sociedade perfeita que tinha de se preservar imune do contágio da sociedade propriamente dita<sup>353</sup>.

O Vaticano II veio alterar, em primeiro lugar, a atitude com que a Igreja olhava o mundo. Este deixou de ser um espaço onde proliferam os partidários do erro e abundam os inimigos da Igreja. O Concílio lança um olhar positivo sobre o mundo, reconhecendo o que há de bom no dinamismo social contemporâneo, nomeadamente o movimento para a unidade da comunidade humana e o processo de uma sã socialização (cf. GS 42). Contudo, afirma também a autonomia do mundo e a distinção entre o mundo e a Igreja. Segundo Joseph Komonchak, o Vaticano II significou o colapso do catolicismo romano enquanto cultura, ou seja, todo um conjunto de hábitos, devoções e costumes que identificavam os católicos deixaram de existir. Na sua opinião, o Concílio significou uma histórica viragem cultural<sup>354</sup>. É óbvio que os padres conciliares não pretendiam acabar com a cultura católica. Contudo, tomaram algumas decisões de carácter teológico e pastoral que tiveram consequências ao nível sociológico e

---

<sup>353</sup> Esta mentalidade transparece, por exemplo, na encíclica *Pascendi dominici gregis* de Pio X (8 de Setembro de 1907), onde o papa condena os modernistas, e na encíclica *Humani generis* de Pio XII (12 de Agosto de 1950) condenando uma panóplia de erros que ameaçavam minar os fundamentos da doutrina católica, como por exemplo, o evolucionismo, o historicismo, o irenismo, etc. Esta encíclica começa por afirmar que os princípios da cultura cristã são hoje atacados de todos os lados: «As dissensões e erros do género humano em questões religiosas e morais têm sido sempre fonte e causa de intensa dor para todas as pessoas de boa vontade e, principalmente, para os filhos fiéis e sinceros da Igreja; mas, de maneira especial, o continuam sendo hoje em dia, quando vemos combatidos até os próprios princípios da cultura cristã» (HG 1). Para uma visão global da mentalidade católica anterior ao Vaticano II ver, entre outros, E. Poulat, *L'Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. [s.l.], Casterman, 1977; Id., *L'Église c'est un monde*. Paris, Cerf, 1986.

<sup>354</sup> Este colapso vinha sendo pressentido há muito tempo através de mudanças na sociedade e na própria Igreja, assim como pela investigação académica nas diversas áreas, como por exemplo, na liturgia. J. Komonchak, analisando os frutos do Concílio, à distância de vinte e cinco anos, resume-os genialmente em breves linhas. Segundo ele, o Concílio sancionou ao nível da mais alta autoridade da Igreja os movimentos pré-conciliares que clamavam por uma reforma litúrgica, teológica e institucional; alterou o modo da Igreja se relacionar com o mundo; relativizou o carácter normativo da linguagem e hábitos de pensamento que legitimavam a actividade da Igreja; libertou os católicos da alienação cultural em que se encontravam e convidou-os a assumir relações novas e positivas com os protestantes, os membros de religiões não-cristãs e os movimentos políticos e sociais do nosso tempo; abandonou a ideia da existência de uma única cultura ideal, classicista, identificada com a civilização ocidental e com o cristianismo europeu; apelou à necessidade da Igreja e a sua mensagem se incarnarem na variedade das culturas do nosso tempo. Cf. J. Komonchak, «The local realization of the Church», in A. Alberigo; J.-P. Jossua; J. Komonchak, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987, p. 81.

psicológico no quotidiano dos crentes. Por exemplo, a atitude de abertura em relação ao mundo moderno, nomeadamente a afirmação de que nas outras religiões e no mundo também há elementos de verdade, levou ao abandono maciço de grupos e associações católicas, pois, assim sendo, já não havia razões para manter uma sub-cultura católica distinta<sup>355</sup>. Por outro lado, a Igreja tomou a sério o pedido do papa João XXIII chamando os católicos à renovação, ao *aggiornamento*<sup>356</sup>. Estas atitudes ajudaram a que os diversos aspectos da vida da Igreja fossem colocados sob o critério do Evangelho e da eficácia pastoral. Numa outra vertente, esta nova atitude libertou também um criticismo sem limites. Por exemplo, o Concílio encorajou as Igrejas locais a assumirem a responsabilidade de se desenvolverem no seu próprio contexto cultural. Naturalmente, isto conduziu ao questionamento do centralismo da Igreja e ao reforço da inculturação<sup>357</sup>. Directa ou indirectamente, esta mudança de atitude também contribuiu para o desenvolvimento do espírito de diálogo que o Concílio veio proporcionar.

Ora, a propósito do diálogo, é sobretudo na relação da Igreja Católica com o mundo e com as outras religiões que o Concílio Vaticano II dá passos significativos. Aliás, relativamente às outras religiões, o Concílio representa um momento crucial, constituindo na terminologia de Paul Knitter<sup>358</sup> como que uma linha divisória nas atitudes da Igreja Católica face às outras crenças. Esta linha divisória marca o fim do exclusivismo como teologia predominante no campo da missionação e a assumpção de uma atitude positiva relativamente às outras religiões.

---

<sup>355</sup> Para uma visão do contexto histórico e eclesial imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II, ver G. Martina, «El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico», in R. Latourelle, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después*. Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 25-64.

<sup>356</sup> A 11 de Outubro de 1962, no discurso de abertura do Concílio, João XXIII afirmou que a Igreja deve não só manter «o património sagrado da verdade», mas, ao mesmo tempo «deve olhar também para o presente, para as novas condições e formas de vida no mundo, que abriam novos caminhos ao apostolado católico». Ver «Discurso do Papa João XXIII na Inauguração do Concílio», in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos conciliares*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002, p. xxxviii. No mesmo discurso, o papa afirma a estima e o respeito da Igreja pelos que «seguem ainda religiões não cristãs». Cf. *Ibid.*, p. xlii. O anúncio da realização do Concílio tinha sido feito durante a homilia proferida a 25 de Janeiro de 1959, na basílica de S. Paulo Extra-muros. Por sua vez, a convocação do Concílio foi feita através da constituição apostólica *Humanae salutis* de 25 de Dezembro de 1961. A expressão *aggiornamento* foi usada por João XXIII a 11 de Novembro de 1960 num discurso à população de Castelgandolfo. Cf. A. Zambarlieri, *Los concilios del Vaticano*. Madrid, San Pablo, 1996, p. 176.

<sup>357</sup> Cf. J. Komonchack, «The local realization of the Church», pp. 81-85.

<sup>358</sup> Cf. P. Knitter, *No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll, Orbis Books, 1985, p. 124.

Neste nosso regresso ao Concílio Vaticano II destacamos seis textos conciliares que ilustram a mudança operada na relação da Igreja com o mundo e com as outras religiões e que tiveram um papel determinante no desenvolvimento do diálogo quer na sua articulação teológica, quer na sua aplicação pastoral: a constituição dogmática *Lumen gentium*, sobre a Igreja (21 de Novembro de 1964), a constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a divina revelação (18 de Novembro de 1965), a constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo (7 de Dezembro de 1965), o decreto *Ad gentes*, sobre a actividade missionária da Igreja (7 de Dezembro de 1965), a declaração *Dignitatis humanae*, sobre a liberdade religiosa (7 de Dezembro de 1965) e a declaração *Nostra aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (28 de Outubro de 1965).

O segundo capítulo da constituição *Lumen gentium* tem o sugestivo título de «o povo de Deus» e nele se esboça uma teologia da comunidade que destaca a igualdade fundamental de todos os seus membros e a comunhão que os une numa mesma vocação cristã e numa mesma esperança de salvação eterna<sup>359</sup>. Ora, é neste capítulo que o documento fala da relação da Igreja com os cristãos não-católicos (LG 15)<sup>360</sup> e com os membros das outras religiões (LG 16). O parágrafo 16 da *Lumen gentium* descreve como é que os membros das outras religiões se ordenam à Igreja. Nomeia, em primeiro lugar, os judeus como «aquele povo que foi objecto das alianças e promessas, do qual nasceu Cristo segundo a carne (cf. Rm 9,4-5), povo em virtude da sua eleição, muito amado por causa dos Patriarcas: pois os dons e os chamamentos de Deus são irrevogáveis (cf. Rm 11,28-29)». De seguida refere os muçulmanos que «professando a fé de Abraão, adoram connosco um Deus único e misericordioso, que há-de julgar os homens no último dia». Por último diz que Deus não está longe, nem mesmo daqueles «que buscam ainda nas sombras e em imagens, o Deus desconhecido» pois «Ele é quem

---

<sup>359</sup> Cf. A. Antón, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», in R. Latourelle, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca, Sígueme, 1989, p. 279.

<sup>360</sup> A propósito do diálogo com os cristãos de outras denominações, no dia 21 de Novembro de 1964 o Concílio aprovou o decreto *Unitatis redintegratio*. Este documento enuncia os princípios católicos do ecumenismo e apresenta alguns caminhos onde o ecumenismo é posto em prática (UR 5-12). O diálogo fraterno é, neste campo, uma das vias para os irmãos separados se conhecerem melhor (UR 9) e se alcançar a unidade da Igreja (UR 18).

a todos dá a vida e a respiração e tudo o mais (cf. Act 17,25-28), e quem, como salvador, quer que todos os homens sejam salvos (cf. 1 Tm 2,4)».

A *Lumen gentium* declara que os povos que ainda não receberam o Evangelho estão de uma forma ou de outra orientados para o Povo de Deus e que a Igreja considera que tudo o que neles existe de bom e verdadeiro é como que uma preparação para receberem o Evangelho e «dom d'Aquele que ilumina todo o homem, para que por fim venha a ter vida». Deste modo, tudo aquilo que de bom e de verdadeiro existe nas outras religiões é como que uma preparação para o Evangelho, um ponto de partida privilegiado para anunciar Jesus Cristo. No pensamento dos padres conciliares, a salvação estaria ao alcance dos seguidores das outras religiões, pois o desígnio universal de Deus para a salvação do género humano realiza-se também pelos esforços, inclusive de cariz religioso, através dos quais os homens de mil maneiras buscam a Deus a ver se conseguem acercar-se dele e encontrá-lo. Todavia, estes esforços são considerados como uma pedagogia para o conhecimento do verdadeiro Deus ou, usando uma terminologia clássica, são como que uma «preparação evangélica»<sup>361</sup>. Depois, no parágrafo seguinte, ao falar do mandato missionário da Igreja, o texto recomenda que não só não se perca, mas se purifique, se eleve e aperfeiçoe «tudo o que há de bom no coração e na mentalidade dos homens, ou nos ritos próprios, e culturas dos povos» (LG 17). O texto não o refere explicitamente, mas para concretizar este desiderato, o diálogo é um instrumento essencial para reconhecer e aperfeiçoar tudo o que existe de bom nas outras religiões.

A constituição dogmática sobre a divina revelação tem dois parágrafos directamente relacionados com o desenvolvimento da noção de diálogo e que

---

<sup>361</sup> A expressão «preparação evangélica» foi extraída do nome de uma obra de Eusébio de Cesareia intitulada precisamente *Preparatio evangelica*. Esta expressão, diz G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile*. Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 42-50, designa essencialmente o modo como Deus predispõe e conduz ao mistério da salvação as pessoas que se encontram em condições objectivas aparentemente estranhas à fé. Uma expressão que, na opinião deste autor, Eusébio utilizou num sentido restrito, foi usada pelo Concílio para designar as disposições providenciais que abrem à Revelação o coração daqueles que ainda o ignoram. O Concílio afirma que, tal como na Antiguidade, também hoje o homem se encontra inserido num processo providencial de preparação evangélica (cf. LG 16; DV 3). A expressão «preparação evangélica» aparece noutros textos conciliares (cf. AG 3), e com ela o Concílio encontrou uma forma de considerar positivamente os valores presentes noutras tradições culturais e religiosas sem, contudo, diminuir a originalidade da pessoa, da vida e do projecto de Deus em Jesus Cristo.

possibilitam a sua fundamentação em sólidas razões teológicas. A *Dei Verbum* retoma uma afirmação central da fé cristã: Deus é um Deus que se revela. Na sua bondade e sabedoria, Deus quis revelar-se a Si próprio e tornar conhecido o mistério da sua vontade; por consequência, «Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles, para os convidar à comunhão com Ele e nela os receber» (DV 2)<sup>362</sup>. O ponto alto deste diálogo de Deus com a humanidade ocorre na pessoa de Jesus Cristo, cume da revelação (cf. DV 4). O homem pode, pela fé, entregar-se a Deus, livre e totalmente, «dando voluntário assentimento à revelação feita por ele» (DV 5). Este documento conciliar é importante para uma recta teologia do diálogo, pois destaca a iniciativa dialogante de Deus na economia da salvação. O diálogo irá encontrar as suas verdadeiras razões, não em estratégias do momento, mas neste projecto salvífico que Deus revelou ao longo da história e de que a Sagrada Escritura é fiel testemunha.

Para perceber como a Igreja entende o diálogo é fundamental mencionar o parágrafo 92 da constituição pastoral *Gaudium et spes* que, segundo afirma Jacques Dupuis, pode ser considerado a magna carta do diálogo<sup>363</sup>. Este parágrafo retoma os quatro círculos do diálogo que, um ano antes, Paulo VI enunciara na encíclica *Ecclesiam suam*. Contudo, invertendo a sua ordem, refere em primeiro lugar o diálogo dentro da Igreja, falando, a seguir, do diálogo com os cristãos de outras denominações, com os membros de outras tradições religiosas e, finalmente, com aqueles que não têm qualquer crença ou mesmo se opõem à Igreja. O diálogo é apresentado em directa relação com a missão da Igreja, pois ao iluminar todo o mundo com a sua mensagem evangélica, e ao reunir num só espírito todos os homens de qualquer nação, raça ou cultura, «torna-se um sinal daquela fraternidade que permite e robustece o diálogo sincero». O texto afirma que é necessário promover, na própria Igreja, a mútua estima, o

---

<sup>362</sup> Bento XVI, na exortação apostólica *Verbum Domini* (30 de Setembro de 2010), retoma este parágrafo da *Dei Verbum* afirmando que «a novidade da revelação bíblica consiste no facto de Deus se dar a conhecer no diálogo, que deseja ter connosco» e «Deus dá-se-nos a conhecer como mistério de amor infinito, no qual, desde toda a eternidade, o Pai exprime a sua Palavra no Espírito Santo. Por isso, o Verbo, que desde o princípio está junto de Deus e é Deus, revela-nos o próprio Deus no diálogo de amor entre as Pessoas divinas e convida-nos a participar nele» (VD 6).

<sup>363</sup> Cf. J. Dupuis, *Jesus Christ at the encounter of world religions*. New Delhi, Intercultural Publications, 1996, p. 211.

respeito e a concórdia, reconhecendo a legítima diversidade. Depois, é necessário unir forças com outros cristãos para edificar a comunhão entre todos aqueles que acreditam em Jesus Cristo. No que diz respeito aos membros das outras religiões, o texto conciliar deseja «que um diálogo franco nos leve a todos a receber fielmente os impulsos do Espírito e a cumpri-los com entusiasmo». No livro já citado, Dupuis descreve estas palavras como «generosas», acrescentando que nunca tinham sido pronunciadas por um concílio ecuménico. Todavia, o texto em causa ainda não explica como é que esse diálogo deve acontecer nem qual a sua relação com o anúncio do Evangelho.

Noutra passagem, a *Gaudium et spes* refere que crentes e não crentes devem colaborar «na recta edificação deste mundo, no qual vivem em comum, o que, certamente, não é possível sem um diálogo sincero e prudente» (GS 21)<sup>364</sup>. Quanto ao modo como o diálogo deve ocorrer, a *Gaudium et spes* diz que o respeito e o amor são prioritários nesta matéria, pois «quanto mais nos esforçarmos por penetrar intimamente, com benevolência e amor, nos seus modos de ver, tanto mais facilmente poderemos estabelecer diálogo com eles». Todavia, esta caridade e esta benevolência não devem «tornar-nos indiferentes para com a verdade e para com o bem» (GS 28).

No prómio deste documento, o Concílio menciona que deseja expor o modo como entende a presença e a acção da Igreja no mundo contemporâneo. Assim, face a um mundo marcado pelas derrotas e vitórias do homem (cf. GS 2), a Igreja quer cooperar de forma sincera «em ordem à instauração da fraternidade universal». Para isso, a Igreja tem em vista um só fim: continuar a missão de Cristo que «veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para condenar, para servir e não para ser servido» (GS 3). O diálogo é, neste contexto, uma categoria fundamental para concretizar esta missão<sup>365</sup>. Este diálogo, segundo a *Gaudium et spes*, deve conjugar a busca da verdade com a colaboração com todos na «recta edificação deste mundo, no qual vivem em comum» (GS 21).

---

<sup>364</sup> Todos os cristãos são responsáveis por cultivar o diálogo. Os bispos, como primeiros responsáveis da comunidade cristã, devem ser competentes nesta matéria, como se exige na GS 43: sejam «de tal modo aptos que possam participar no diálogo que deve estabelecer-se com o mundo e com os homens de qualquer opinião».

<sup>365</sup> Cf. A. Antón: «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», p. 293.

A importância do diálogo na actividade missionária da Igreja transparece no decreto conciliar *Ad gentes*. O testemunho fundamental dos cristãos na missão deve traduzir-se no diálogo, no testemunho de vida e na caridade, para que «através dum diálogo sincero e paciente, conheçam as riquezas que Deus, generoso, dispensou aos povos» (AG 11). A todos, começando pelos leigos, é pedido que «trabalhem e colaborem com todos os outros na recta ordenação das questões económicas e sociais. [...] tomem parte nos esforços daqueles povos que se preocupam com a instauração de melhores condições de vida e com a estabilização da paz no mundo, debelando a fome, a ignorância e as doenças» (AG 12). Este documento conciliar retoma as categorias de «preparação evangélica» e de «sementes do Verbo»<sup>366</sup> para falar das riquezas existentes nas outras culturas e religiões, convidando os missionários a descobri-las, com respeito e alegria, através do diálogo:

«Para poderem dar frutuosamente este testemunho de Cristo, unam-se a esses homens com estima e caridade, considerem-se a si mesmos como membros dos agrupamentos humanos em que vivem, e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas. [...] Tomem conhecimento dos homens no meio dos quais vivem, e conversem com eles, para que, através dum diálogo sincero e paciente, eles aprendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos» (AG 11).

O Concílio Vaticano II defendeu a liberdade religiosa como um direito fundamental da pessoa humana. Para os padres conciliares, a liberdade religiosa não se fundamenta em disposições subjectivas mas na própria natureza da pessoa humana<sup>367</sup>. De facto, a declaração *Dignitatis humanae* é peremptória a este respeito, quando afirma:

---

<sup>366</sup> A referência às sementes do Verbo remete-nos para São Justino, filósofo cristão do século II. Nos seus escritos, o Verbo (*Lógos*) tem uma função cosmológica; a eficácia divina de que procede o mundo está concentrada nele. J. Dupuis, em *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander, Sal Terrae, 2000, pp. 94-98, apresenta uma síntese do pensamento de São Justino ressaltando a insistência na função cosmológica do Verbo como o fundamento da sua teologia da revelação: O Pai age pelo Filho. A manifestação de Deus mediante o seu Verbo não está todavia limitada à economia cristã. Para São Justino, a intervenção do Verbo estende-se a todo o cosmos e a todos os seres humanos. Contudo, ela torna-se completa na Encarnação de Cristo. A chave do seu sistema, conclui Dupuis, reside na participação diferenciada do *Lógos*: todos têm parte nele, mas enquanto os outros receberam dele só em parte, aos cristãos foi dada a sua manifestação completa. Segundo São Justino, as sementes do Verbo encontram-se em todas as pessoas, pois o *Lógos* semeador (*spermatikós lógos*) semeia em todos.

<sup>367</sup> Cf. B. Kloppenburg, «Os debates conciliares da quarta sessão», *Igreja e Missão* 21-22 (1966), p. 80.

«Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Tal liberdade consiste em que todos os homens devem estar imunes de coacção, quer da parte de pessoas particulares, quer de grupos sociais ou de qualquer poder humano, de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja obrigado a agir contra a sua consciência, nem impedido de agir de acordo com ela, privada ou publicamente, só ou associado a outros, dentro dos devidos limites» (DH 2).

Nesta mesma declaração, a Igreja confessa que a sua missão é anunciar Jesus Cristo e dar a conhecer a sua mensagem (cf. DH 14). Contudo, isto deve ser feito seguindo os passos de Cristo e dos Apóstolos; ou seja, apesar de ter havido «comportamentos menos conformes e mesmo contrários ao espírito do Evangelho, sempre se manteve a doutrina da Igreja de que ninguém deve ser forçado a abraçar a fé [...]. No campo religioso, a pessoa deve ser imune de qualquer coacção humana na sociedade» (DH 12). As afirmações desta declaração confluem na ideia de que sem liberdade não há diálogo pleno, verdadeiro e sincero.

Foi, todavia, na declaração conciliar *Nostra aetate* que a Igreja apresentou, pela primeira vez, de uma forma tão solene, uma visão positiva das várias religiões. Antes da declaração ser votada na aula conciliar, o cardeal Bea esclareceu que, ao elaborar este documento, a intenção do Concílio era sublinhar o vínculo existente entre as religiões, na medida em que este vínculo é o fundamento do diálogo e da cooperação<sup>368</sup>. Da parte da Igreja, propõe-se, pela primeira vez, um diálogo fraternal com as religiões do mundo<sup>369</sup>. O texto começa por afirmar a unidade do género humano. Criados por Deus, todos os homens procuram encontrar respostas para o mistério da sua presença sobre a terra. Essas respostas para os enigmas da condição humana, encontram-nas nas diversas religiões, suas doutrinas, normas de vida e ritos sagrados. Ora, a Igreja Católica não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nas outras religiões. Pelo contrário, considera com sincero respeito os modos de agir e viver, os preceitos e

---

<sup>368</sup> O texto da intervenção do cardeal Bea encontra-se, por exemplo, em F. Anderson, (ed.), *Council daybook. Vatican II, session 4*. Washington, D.C., NCWC, 1966, pp. 134-135. Bea elucidou os padres conciliares sobre as alterações efectuadas no texto e disse que a declaração não pretendia oferecer uma exposição completa das outras religiões ou as suas divergências, mas apenas salientar a íntima união entre os homens e as religiões como o fundamento do diálogo e da cooperação.

<sup>369</sup> O texto da declaração *Nostra aetate* é fruto de um longo e sinuoso processo de debate e de elaboração. Pensada, em primeiro lugar, como um documento sobre as relações entre a Igreja e o povo judeu, acabou por ter em conta todas as religiões e referir explicitamente o hinduísmo, o budismo, o islamismo e o judaísmo.



doutrinas que «embora, em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que ela afirma e ensina, muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens» (NA 2). Por isso, a Igreja exorta os seus membros ao diálogo e à colaboração com os seguidores de outras religiões para que, dando testemunho da fé da vida cristã, «reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais, assim como os valores sócio-culturais nelas existentes» (NA 2)<sup>370</sup>.

Em suma, podemos afirmar que através do Concílio Vaticano II a Igreja fala positivamente do mundo e exorta os seus membros ao diálogo com todos os homens. Neste sentido, a passagem da declaração *Nostra aetate* que apela à colaboração com os membros de outras tradições religiosas é exemplar:

«Não podemos, na verdade, invocar a Deus, Pai de todos, se nos recusarmos a tratar fraternalmente determinados homens, criados à imagem de Deus. [...] Por conseguinte, a Igreja reprova como contrária ao espírito de Cristo qualquer discriminação entre os homens, e qualquer perseguição feita por motivos de raça ou de condição social ou religião. E o sagrado Concílio, seguindo as pistas dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, roga ardentemente aos cristãos que, *mantenham uma conduta exemplar entre os gentios* (1 Pe 2,12), e se for possível, façam quanto deles depende para estarem em paz com todos» (NA 5).

Na verdade, os valores presentes no mundo, nas culturas e nas outras religiões devem-se à presença de Deus e à acção do Espírito Santo e, por isso, desempenham um papel de relevo no plano da salvação divina. É verdade que o Concílio define o cristianismo como a plenitude da vida religiosa, estando as outras religiões para si orientadas<sup>371</sup>. Todavia, reconhece que as outras religiões possuem elementos de verdade e de bem e que o homem deve seguir a voz da sua consciência. Esta posição significou o fim do exclusivismo, ou seja, o fim da atitude que considera as outras religiões falsas e erróneas. De facto, o Vaticano II dá voz a uma atitude inclusivista que, considerando o cristianismo como a plenitude da religião, não exclui que outras crenças possam possuir

---

<sup>370</sup> A declaração *Nostra aetate* dedica um parágrafo à religião islâmica (NA 3) e outro à religião judaica (NA 4). Em ambos manifesta a sua estima pelos seguidores destas duas religiões e exorta ao conhecimento e à estima recíproca, à mútua compreensão e à defesa em comum da justiça, dos bens morais, da paz e da liberdade. A propósito do diálogo com as outras religiões no Vaticano II ver, por exemplo, F. Teixeira, «Le Concile Vatican II et le dialogue interreligieux», *Spiritus* (hors série, 2005), pp. 73-88; A. Henry, (ed.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Paris, Cerf, 1966 ; B. Ugeux, «Réflexions sur le dialogue interreligieux, 40 ans après *Nostra Aetate*», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 107 (2006), pp. 51-74.

<sup>371</sup> Cf., por exemplo, GS 22 e DV 4.

elementos de verdade e de bem. Ao reconhecer-se que, quer o mundo, quer as outras religiões, contêm elementos positivos, é natural que o diálogo apareça como uma categoria fundamental para lidar com esta realidade e apreender o que de peculiar e único ela nos pode oferecer.

## 2. O diálogo segundo Paulo VI

Entre a segunda e a terceira sessão do Concílio Vaticano II, mais precisamente a 6 de Agosto de 1964, o papa Paulo VI publicou a encíclica *Ecclesiam suam*, a primeira do seu pontificado. Esta encíclica não é propriamente sobre o diálogo, mas sobre a Igreja. Por isso, é no contexto da sua visão sobre a Igreja e das suas propostas para a renovação da vida eclesial que Paulo VI apresenta o diálogo como um elemento-chave do programa de renovação da Igreja e como «atitude irrenunciável no encontro com os outros»<sup>372</sup>. Na verdade, nesta encíclica o papa propõe o diálogo como um caminho para a Igreja. «A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio», escreve Paulo VI (ES 65)<sup>373</sup>.

O diálogo está no plano de Deus, afirma o papa. A religião é, de sua natureza, uma relação entre Deus e o homem, e a oração exprime-a como diálogo. Assim, continua Paulo VI, «a revelação, ou seja a relação sobrenatural que Deus tomou a iniciativa de estabelecer com a humanidade, podemos-la imaginar como um diálogo em que o Verbo de Deus se exprime quer pela Encarnação quer no Evangelho» (ES 70). Com José Alemany podemos, pois, afirmar que se a história da salvação é entendida como um diálogo entre Deus e a humanidade, então a Igreja está capacitada para prosseguir esse diálogo<sup>374</sup>. É porque Deus tomou a iniciativa de estabelecer uma relação

---

<sup>372</sup> E. Bueno de la Fuente, «Diálogo», in E. Bueno de la Fuente; R. Calvo, *Diccionario de misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003, p. 310.

<sup>373</sup> No texto original latino, os parágrafos desta encíclica não estão numerados. Neste trabalho seguimos a numeração utilizada por P. Stilwell, (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993, pp. 235-270.

<sup>374</sup> Cf. J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*. Madrid, Desclée de Brouwer, 2001, p. 74.

com a humanidade que a Igreja entra em diálogo com o mundo<sup>375</sup>. Este diálogo é, na opinião do papa Paulo VI, um modo de exercer a missão apostólica e «uma arte de comunicação espiritual» (ES 81). Na sua opinião, o diálogo deve ter as seguintes características: 1) clareza, pois o diálogo supõe e exige compreensibilidade; 2) mansidão, no sentido de que o diálogo é pacífico, evita os modos violentos, é paciente e generoso; 3) confiança, tanto na eficácia da palavra-convite, como na receptividade do interlocutor, criando familiaridade e amizade; 4) prudência pedagógica, para ter em conta a sensibilidade alheia e não ser desagradável nem incompreensível (cf. ES 81).

É nesta encíclica que o papa enumera os quatro círculos onde a Igreja deve cultivar o diálogo e que a constituição conciliar *Gaudium et spes* retomou. O primeiro círculo refere-se a tudo o que é humano, ou seja, o diálogo com o mundo inteiro, destacando-se porém aqueles que não professam nenhuma religião ou se opõem a ela; no segundo círculo entra o diálogo com os membros das outras religiões; o terceiro refere-se ao diálogo com os outros cristãos e o quarto círculo incentiva o diálogo dentro da própria Igreja.

No primeiro círculo, Paulo VI defende que a Igreja deve dialogar com toda a humanidade, mesmo sendo difícil, porque «para quem ama a verdade, a discussão é sempre possível» (ES 102). A Igreja, afirma o papa, deseja que o propósito de cultivar e aperfeiçoar o diálogo «venha a contribuir para a causa da paz entre os homens» (ES 106). O papa apresenta, assim, uma Igreja ao serviço da humanidade e do bem.

No segundo círculo, Paulo VI dirige-se aos que crêem em Deus, incluindo neste grupo, em primeiro lugar, os judeus, a seguir os muçulmanos e, depois, os adeptos das grandes religiões afro-asiáticas. O papa começa por afirmar a exclusividade do cristianismo como religião verdadeira, dizendo que não podemos compartilhar essas várias expressões religiosas, nem podemos diante delas ficar indiferentes, como se todas se equivalessem e dispensassem os seus fiéis de investigar se Deus revelou a forma, infalível, perfeita e definitiva como quer ser conhecido, amado e servido. Por isso, escreve que «por dever de lealdade, devemos manifestar que estamos certíssimos que

---

<sup>375</sup> Cf. M. Pivot, «Introduction et importance du dialogue dans la missiologie», *Spiritus* 169 (2002), pp. 526-537.

uma só é a religião verdadeira, a cristã; alimentamos a esperança de que a venham a reconhecer como tal, todos os que procuram e adoram a Deus» (ES 107). Todavia, no parágrafo seguinte, o papa reafirma o respeito pelos valores morais e espirituais presentes nas outras tradições religiosas e manifesta, também, o desejo de defender os ideais comuns e promover o diálogo com elas numa base leal e respeitosa:

«Não queremos deixar de reconhecer desde já com respeito os valores espirituais e morais das várias confissões religiosas não cristãs; queremos promover e defender, juntamente com elas, os ideais que nos podem ser comuns, no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da sã cultura, da beneficência social e da ordem civil. Baseado nestes ideais comuns, o diálogo é possível do nosso lado; e não deixaremos de o propor, sempre que haja de ser bem aceite, num clima de respeito recíproco e leal» (ES 108).

Relativamente ao diálogo com os irmãos separados – como são referidos no texto os cristãos de outras denominações – Paulo VI faz sua esta máxima: «ponhamos em evidência primeiramente o que nos é comum, antes de insistirmos no que nos divide». O papa diz, explicitamente, estar disposto a prosseguir o diálogo e «estudar como se poderão satisfazer os legítimos desejos de irmãos cristãos ainda de nós separados» (ES 109). Porém, também está consciente das desconfianças e resistências existentes no diálogo ecuménico, nomeadamente em relação ao primado do Papa (cf. ES 110).

O quarto círculo refere-se ao diálogo dentro da Igreja. Aqui o papa deseja um diálogo «intenso e familiar», «sincero» e «pronto a recolher as vozes múltiplas do mundo contemporâneo», um diálogo «apto a transformar os católicos em homens verdadeiramente bons, prudentes, livres, serenos e fortes» (ES 113). Paulo VI recorda, então, algumas características que o diálogo dentro da comunidade eclesial deve assumir, nomeadamente «a prática da virtude da obediência» (ES 114) para que o diálogo não degenera em «discussão, rixa ou desavença» (ES 115).

Três anos mais tarde, a 26 de Março de 1967, Paulo VI publicou a encíclica *Populorum progressio* que versa sobre o desenvolvimento dos povos. Nesta encíclica, o papa lembra que a Igreja nunca descurou a promoção humana dos povos aos quais tem levado a fé em Cristo (cf. PP 12). Por outro lado, reafirma que quando se pronuncia sobre esta matéria, a Igreja não quer «imiscuir-se na política dos Estados», mas deseja

ajudar os homens a «alcançar o pleno desenvolvimento» (PP 13) e ser um factor de promoção do desenvolvimento integral<sup>376</sup>.

De acordo com o seu pensamento, toda a espécie de injustiças e de pobreza resultam, em última análise, da busca exclusiva do ter que endurece os corações e desune os homens (cf. PP 19). Descendo mais ao concreto, o papa Paulo VI refere algumas das fontes de sofrimento, injustiças e lutas fratricidas, nomeadamente os três pilares do sistema económico capitalista: «o lucro como motor essencial do progresso económico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes» (PP 26). Também o nacionalismo e o racismo são obstáculos à formação de um mundo mais justo e mais estruturado numa solidariedade universal (cf. PP 62). Face a tantos e tão graves obstáculos ao desenvolvimento, o papa propõe uma colaboração mundial capaz de superar rivalidades e «estabelecer um diálogo fecundo e pacífico entre todos os povos» (PP 51). Deste modo, poderiam ser minimizados os problemas do mundo como a fome, a miséria, a falta de habitação e de acesso aos serviços de saúde, o analfabetismo e muitos outros (cf. PP 53). O diálogo deve ser entre todos, incluindo «os que fornecem os meios e os que deles beneficiam» (PP 54). E, para enfrentar os graves problemas do mundo originados pelas guerras e pela exploração económica, Paulo VI vê a urgência de um diálogo de civilizações. Buscar o desenvolvimento, «há-de aproximar os povos nas realizações, fruto dum esforço comum, se todos, desde os governos e seus representantes até ao mais humilde dos técnicos, estiverem animados de amor fraterno e movidos pelo desejo sincero de construir uma civilização de solidariedade mundial». Então, e este é o sonho do papa, «abrir-se-á um diálogo centrado no homem e não nas mercadorias ou nas técnicas» (PP 73). Só assim se alcançará o verdadeiro desenvolvimento, cujo novo nome é, segundo Paulo VI, a paz (cf. PP 76).

---

<sup>376</sup> Paulo VI afirma que, para ser autêntico, o desenvolvimento «deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo» (PP 14). Em 1987, no vigésimo aniversário da encíclica *Populorum progressio*, João Paulo II, na encíclica *Sollicitudo rei socialis*, retoma esta temática defendendo que por desenvolvimento integral se deve entender um tipo de desenvolvimento que promova e respeite os direitos humanos, pessoais e sociais, económicos e políticos, incluindo os direitos das nações e dos povos e respeite todos os seres criados. Para ser integral, o desenvolvimento deve realizar-se no quadro da solidariedade e da liberdade sem jamais sacrificar uma e outra, sob nenhum pretexto. Cf. SRS 33-34.

A 8 de Dezembro de 1975 Paulo VI publicou a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, sobre a evangelização no mundo contemporâneo<sup>377</sup>. Os três temas principais da exortação são: a relação entre evangelização e libertação, a relação entre o Evangelho e as culturas e o diálogo inter-religioso<sup>378</sup>.

Utilizando o termo «evangelização» em vez de «missão», o papa Paulo VI apresenta de forma incisiva a relação que deve existir entre a evangelização, a promoção humana e a libertação de tudo quanto possa diminuir e afectar a dignidade da pessoa. A evangelização não pode, na sua opinião, estar desligada da promoção humana, existindo laços profundos entre ambas, de ordem antropológica, porque o homem a ser evangelizado não é um ser abstracto; de ordem teológica, porque não se pode dissociar o plano da Criação do plano da Redenção e de ordem evangélica, porque, pergunta o papa, «como se poderia proclamar o mandamento novo do amor sem promover, na justiça e na paz, o verdadeiro e autêntico progresso do homem?» (EN 31).

A *Evangelii nuntiandi* apresenta Jesus Cristo como o primeiro evangelizador, aquele que anunciou o Reino de Deus e uma salvação que liberta o homem de tudo quanto o oprime (cf. EN 6-9). A Igreja, comunidade evangelizada e evangelizadora, continua a missão de Cristo: «evangelizar constitui, de facto, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar» (EN 14).

Neste mesmo documento, Paulo VI reconhece que o grande drama da nossa época é a ruptura existente entre o Evangelho e a cultura. O reconhecimento da ruptura entre a fé e a cultura torna-se, a partir de então, o pano de fundo que condiciona toda a reflexão missiológica e impulsionará uma evangelização inculturada. Aliás, para responder a esse desafio já Paulo VI defendia que os caminhos da missão têm de passar, cada vez mais, pela evangelização da cultura e das culturas, não de maneira decorativa e superficial, «mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes» (EN 20).

---

<sup>377</sup> Esta exortação é fruto do Sínodo dos Bispos de 1974, cujo tema era «a evangelização do mundo actual». Os bispos procuraram reflectir sobre o dever missionário da Igreja numa época de crise e de grande dificuldade nesta área, fruto de alguma turbulência pós-conciliar. Para uma visão global das problemáticas abordadas pela *Evangelii nuntiandi* ou com ela relacionadas, ver F. Elizondo [et al.], *Evangelizar esa es la cuestión. En el xxx aniversario de Evangelii nuntiandi*. Madrid, PPC, 2006.

<sup>378</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

Entre os destinatários da evangelização enumerados nesta exortação apostólica, o papa refere explicitamente as «religiões não-cristãs» reconhecendo o seu valor como expressão viva da alma de vastos grupos humanos comportando em si mesmas «o eco de milénios de procura de Deus, procura incompleta, mas muitas vezes efectuada com sinceridade e rectidão de coração». Paulo VI destaca o seu «património impressionante de textos profundamente religiosos» e reconhece que elas se acham permeadas de inumeráveis «sementes da Palavra». Por tudo isto, conclui, as religiões podem constituir uma autêntica «preparação evangélica», tal como afirmara o Concílio Vaticano II (EN 53)<sup>379</sup>. Paulo VI promoveu outras iniciativas no campo do diálogo da Igreja com o mundo e as outras tradições religiosas<sup>380</sup>; contudo, a encíclica *Ecclesiam suam* continua a ser um marco notável na abertura da Igreja ao diálogo em todas as suas expressões.

### 3. O diálogo no ministério de João Paulo II

No decurso do seu longo pontificado, João Paulo II referiu-se muitas vezes ao diálogo através de discursos e documentos, promoveu encontros para concretizar o diálogo, participou em eventos onde o diálogo acontecia<sup>381</sup>. Dada a amplitude das suas intervenções, vamos fazer incidir a nossa atenção sobre alguns textos mais importantes

---

<sup>379</sup> Paulo VI sublinha aqui a teoria do «cumprimento» considerando as outras tradições religiosas apenas como preparação para a fé, sendo superadas pela revelação cristã. Jacques Dupuis argumenta que o papa retoma claramente a teoria do cumprimento na sua forma mais clássica. E se, na *Ecclesiam suam*, Paulo VI foi o papa do diálogo, anos mais tarde, na *Evangelii nuntiandi*, nada disse sobre o diálogo inter-religioso. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, p. 254.

<sup>380</sup> Além dos três documentos aqui apresentados, Paulo VI teve, ao longo do seu pontificado, outras oportunidades de exprimir o seu pensamento sobre o diálogo nas suas diferentes modalidades e entre os diversos interlocutores. Salientam-se as viagens do papa à Índia (1964) e ao Uganda (1969), discursos e mensagens em ocasiões diversas. Para uma listagem bastante completa das intervenções de Paulo VI no campo do diálogo inter-religioso, cf. PCIRD, *Interreligious dialogue*, pp. 157-245.

<sup>381</sup> Uma referência deve também ser feita ao magistério do papa João Paulo I, apesar do seu breve pontificado. Eleito a 26 de Agosto de 1978, logo no dia seguinte, na sua primeira rádio mensagem «urbi et orbi», afirmava que queria «prosseguir com paciência e firmeza naquele diálogo sereno e construtivo, que o nunca suficientemente chorado Paulo VI pôs como fundamento e programa da sua acção pastoral, expondo as linhas mestras na sua excelente encíclica *Ecclesiam suam*». PCIRD, *Interreligious dialogue*, p. 249.

e sobre um acontecimento de alcance universal, a Jornada de Oração pela Paz, em Assis, em 1986<sup>382</sup>.

João Paulo II contribuiu, pelas suas palavras, pelos eventos que promoveu e pelas atitudes que tomou, para credibilizar o diálogo da Igreja com o mundo, suas culturas e religiões. Mas o seu contributo singular para uma teologia das religiões na qual o diálogo ocupa um lugar de destaque é, segundo Jacques Dupuis, a ênfase com que afirma a presença operante do Espírito de Deus na vida religiosa dos não-cristãos e nas suas tradições religiosas<sup>383</sup>. Na encíclica dedicada ao Espírito Santo, *Dominum et vivificantem* (18 de Maio de 1986), João Paulo II escreve que o Espírito Santo actua para além dos limites visíveis da Igreja:

«É necessário retroceder no tempo, abarcar toda a acção do Espírito Santo mesmo antes de Cristo, desde o princípio, em todo o mundo e, especialmente, na economia da Antiga Aliança. Esta acção, de facto, em todos os lugares e em todos os tempos, ou antes, em cada homem, desenrolou-se segundo o eterno desígnio de salvação, no qual ela anda estreitamente unida ao mistério da Encarnação e da Redenção» (DEV 53).

Há no magistério de João Paulo II uma atitude positiva de aproximação da Igreja Católica às outras tradições religiosas, da qual o Encontro de Assis é o momento simbólico mais eloquente e representativo.

### 3.1. Alguns textos fundamentais

Na sua primeira encíclica, *Redemptor homini*, publicada a 4 de Março de 1979, João Paulo II apresenta três elementos que irão marcar o seu pontificado: a centralidade de Cristo na economia da salvação, a dignidade da pessoa humana e a missão da Igreja no mundo. Ao falar da missão da Igreja, João Paulo II faz uma alusão à primeira encíclica de Paulo VI, *Ecclesiam suam*, para afirmar que a Igreja deve entabular o

---

<sup>382</sup> No já citado livro do PCIRD, que compendia o ensino oficial da Igreja Católica sobre o diálogo inter-religioso desde o Concílio Vaticano II até ao fim do pontificado de João Paulo II, as páginas 253-1112 recolhem as intervenções do papa Wojtyła nas mais diversas ocasiões e lugares.

<sup>383</sup> Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, p. 255. Para uma visão sistemática sobre o papel do Espírito Santo nas religiões no magistério de João Paulo II, ver, por exemplo, V. Guibert, «L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II», *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010), pp. 45-66.



diálogo da salvação «distinguindo com precisão os diversos âmbitos dentro dos quais deve ser levado a cabo» (RH 4). O parágrafo 6 versa sobre o diálogo ecuménico e o diálogo inter-religioso. João Paulo II começa por evocar o empenho dos papas João XXIII e Paulo VI no diálogo ecuménico, reconhecendo que foram feitos «verdadeiros e importantes progressos» nesta matéria e afirma que se deve buscar a união dos cristãos «sem nos deixarmos vencer pelo desânimo perante as dificuldades que se apresentem ou acumulem ao longo de tal caminho». A propósito do diálogo inter-religioso, João Paulo II fala de uma aproximação com as religiões não-cristãs, que se exprime através do diálogo, dos contactos, da oração em comum e da busca dos tesouros da espiritualidade humana que também estão presentes nos membros dessas religiões. Contudo, o papa alerta para a necessidade dos cristãos não perderem «a certeza da própria fé ou enfraquecer os princípios da moral» (RH 6).

Em 1990, João Paulo II publicou a encíclica *Redemptoris missio*. Nesta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário, o papa inclui o diálogo inter-religioso entre os caminhos da missão, afirmando que o diálogo faz parte da missão evangelizadora da Igreja e que se for «entendido como método e meio para o conhecimento e enriquecimento recíproco, não está em contraposição com a missão *ad gentes*» (RM 55)<sup>384</sup>. No seu pensamento, o diálogo não é uma nova estratégia para espalhar a fé cristã, exigido por tácticas ou interesses, mas é uma actividade que apresenta motivações, exigências e dignidade própria. Ou seja, o diálogo é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito Santo, que sopra onde quer, opera em cada homem. Por um lado, este diálogo deve ser coerente com as próprias tradições e convicções, mas, por outro, deve estar disponível para compreender as dos outros, «sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos» (RM 56). O papa recapitula as múltiplas formas e expressões que o diálogo pode assumir e diz que todos «os fiéis e comunidades cristãs são chamados a praticar o diálogo, embora não seja no mesmo grau e forma» (RM 57).

---

<sup>384</sup> Cf. W. Burrows, «Mission and missiology in the pontificate of John Paul II», *International Bulletin of Missionary Research* 30, nº 1 (January 2006), pp. 4-5.

Contudo, não é só quando o papa nomeia expressamente o diálogo inter-religioso que o diálogo está presente nas suas preocupações. Na verdade, o diálogo perpassa toda a encíclica. Por exemplo, a inculturação (RM 52-54) requer uma atitude de diálogo da parte dos missionários que são enviados para outras culturas. A inculturação permite ao missionário tornar-se cada vez mais próximo do povo a quem evangeliza, tornando-se mais sensível aos seus valores e respeitador das suas formas de expressão cultural. Nas palavras do papa João Paulo II, ele deve inserir-se no mundo sócio-cultural daqueles a quem é enviado, superando os condicionalismos do próprio ambiente de origem. Esta inserção não significa ter de renegar a própria identidade cultural, «mas de compreender, estimar, promover e evangelizar a do ambiente em que actuam e, deste modo, conseguir realmente comunicar com ele, assumindo um estilo de vida que seja sinal de testemunho evangélico e de solidariedade com o povo» (RM 53). Ora, esta inserção não é possível sem uma atitude de sincero diálogo.

O mesmo se diga relativamente aos outros caminhos da missão mencionados pelo papa. Na sua perspectiva, a primeira forma de evangelização é o testemunho de vida «que torna visível um novo modo de se comportar» (RM 42) e se traduz, em primeiro lugar, num relacionamento gratuito, na atenção às pessoas e na caridade em favor dos pobres, dos mais pequenos e dos que sofrem. Por seu lado, o primeiro anúncio de Cristo Salvador deve ser feito «numa atitude de amor e de estima por quem o escuta, com linguagem concreta e adaptada às circunstâncias» (RM 44). Através da colaboração com outras instituições e grupos, os missionários ajudam a promover o desenvolvimento e contribuem para a melhoria das condições de vida dos povos (cf. RM 58-59). Ou seja, em todos os caminhos da missão está subjacente uma atitude de diálogo que se traduz na escuta do outro, no respeito pela sua pessoa, na colaboração mútua e na afirmação das próprias convicções.

Nas últimas páginas da *Redemptoris missio*, o papa dedica alguns parágrafos à espiritualidade missionária. Também aqui, o espírito do diálogo é fundamental. Na sua vida e no seu ministério pastoral, o missionário deve inspirar-se na caridade de Cristo «feita de atenção, ternura, compaixão, acolhimento, disponibilidade e empenhamento

pelos problemas do povo» e superar «as fronteiras e as divisões de raça, casta, ou ideologia» (RM 89).

No seguimento da encíclica *Redemptoris missio*, numerosos textos testemunham o interesse do papa João Paulo II em promover e apoiar o diálogo, nomeadamente o diálogo inter-religioso. A título de exemplo, fazemos referência à carta apostólica *Tertio millenio adveniente* e às cinco exortações apostólicas publicadas após a realização dos sínodos das Igrejas dos vários continentes.

A carta apostólica *Tertio millenio adveniente* foi publicada a 10 de Novembro de 1994 e apresenta as grandes linhas temáticas e as orientações da Igreja com vista à preparação do Jubileu do ano 2000. Entre os desafios para o novo milénio, o papa menciona o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. A propósito do ecumenismo, recorda que a divisão dos cristãos é um escândalo para o mundo e pede a todos um exame de consciência nesta matéria e a continuação de iniciativas oportunas para superar as divisões e prosseguir o diálogo ecuménico (TMA 34)<sup>385</sup>. O diálogo com as grandes religiões é apresentado como um empenhamento a assumir pela Igreja no decurso do terceiro ano preparatório do Jubileu. O papa propõe que se realizem encontros comuns nos lugares significativos para as grandes religiões monoteístas, ou seja, o cristianismo, o islamismo e o judaísmo. Alerta, contudo, para os perigos do sincretismo e do irenismo fácil e enganador (TMA 53)<sup>386</sup>.

Na última década do século passado realizaram-se cinco sínodos continentais<sup>387</sup>. No seguimento de cada um deles e tendo em consideração o contributo das assembleias sinodais, João Paulo II publicou cinco exortações apostólicas dirigidas às Igrejas

---

<sup>385</sup> Em 1995, o papa João Paulo II escreveu a encíclica *Ut unum sint* dedicada ao ecumenismo, na qual reafirma o empenho da Igreja no diálogo ecuménico.

<sup>386</sup> Estas preocupações são retomadas, mais tarde, no encerramento do Jubileu do ano 2000, na carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6 de Janeiro de 2001). A urgência do compromisso ecuménico (NMI 48) e o diálogo inter-religioso (NMI 55-56) são alguns dos desafios que o novo milénio coloca à Igreja. De referir, igualmente, a necessidade de promover espaços de comunhão «no tecido da vida de cada Igreja» para promover uma espiritualidade de comunhão que, entre outras coisas, seja capaz de ver o que há de positivo no outro, para o acolher e valorizar como dom de Deus (NMI 43-45).

<sup>387</sup> Apesar da sua temática ser específica para cada continente, os Sínodos decorreram em Roma nas seguintes datas: África (10 de Abril a 8 de Maio de 1994), América (16 de Novembro a 12 de Dezembro de 1997), Ásia (18 de Abril a 14 de Maio de 1998), Oceânia (22 de Novembro a 12 de Dezembro de 1998) e Europa (1 a 23 de Outubro de 1999). Esta foi a segunda Assembleia do Sínodo dos Bispos para a Europa; a primeira tinha sido realizada em 1991 no contexto da queda do Muro de Berlim (1989) e do colapso dos regimes comunistas da Europa de Leste.

respectivas onde encontramos uma exposição do pensamento do papa sobre a vida e a missão da Igreja em cada continente e algumas orientações tendo em conta o contexto específico de cada realidade continental, quer eclesial, quer social, política, religiosa e económica. Seguidamente mencionamos algumas considerações importantes que estas exortações apostólicas fazem sobre o diálogo nas suas várias expressões.

A exortação apostólica *Ecclesia in Africa* (14 de Setembro de 1995) propõe o diálogo como uma atitude que deve caracterizar todos os cristãos e todas as comunidades cristãs e deve ser cultivado «antes de mais no seio da Igreja-família a todos os níveis» (E Af 65). Após referir o diálogo ecuménico, a exortação fala explicitamente do diálogo com os muçulmanos e com os seguidores das religiões tradicionais africanas. Quanto aos muçulmanos, sugere que se deve investir no diálogo «trabalhando juntos pela promoção humana e pelo desenvolvimento a todos os níveis» (E Af 66). O Santo Padre alerta contra as tentações de um falso irenismo e do fundamentalismo militante. Quanto às religiões tradicionais africanas, sugere um diálogo «sereno e prudente» que possa «assegurar a assimilação de valores positivos» que elas contêm. João Paulo II diz que estas religiões podem ser consideradas «preparação ao Evangelho» e por isso, «há que olhar com grande respeito e estima quantos seguem a religião tradicional, evitando qualquer palavra inadequada ou irreverente» e incita as casas de formação sacerdotal e religiosa a oferecerem «oportunas elucidacões sobre a religião tradicional» (E Af 67). O papa pede, também, a colaboração com os outros cristãos e com os crentes de outras religiões para promover o desenvolvimento integral do homem e dos povos (cf. E Af 109).

A exortação apostólica *Ecclesia in America* (22 de Janeiro de 1999) reflecte a situação do continente americano no qual convivem sociedades secularizadas e sociedades caracterizadas por uma grande religiosidade, um continente onde há grandes desequilíbrios a nível social e económico e onde as seitas estão particularmente activas. Neste contexto, João Paulo II quer convocar as Igrejas da América para a nova evangelização<sup>388</sup>. A referência ao diálogo aparece nalgumas secções do documento,

---

<sup>388</sup> A expressão «nova evangelização» foi utilizada profusamente por João Paulo II para expressar a ideia de que é necessário evangelizar naquelas situações «onde grupos inteiros de baptizados perderam o sentido vivo da fé, não se reconhecendo já como membros da Igreja e conduzindo uma vida distante de

nomadamente nos capítulos dedicados à comunhão, à solidariedade e à missão. Tendo em conta, talvez, a alta estima que nalgumas sociedades americanas se dá ao indivíduo, o papa escreve: «Ao propor o Evangelho de Cristo em toda a sua integridade, a actividade evangelizadora deve respeitar o santuário da consciência de cada indivíduo, onde se desenrola o diálogo decisivo, absolutamente pessoal, entre a graça e a liberdade do homem» (EAm 73).

A exortação apostólica *Ecclesia in Asia* (6 de Novembro de 1999) começa por constatar que a Ásia é o continente mais vasto da terra e a casa de aproximadamente dois terços da população mundial. A Ásia é um complexo mosaico de culturas, línguas, crenças e tradições, que abrangem uma parte substancial da história e do património da família humana. É, também, o berço das maiores religiões do mundo: judaísmo, cristianismo, islamismo e hinduísmo. É a terra natal de muitas outras tradições espirituais como o budismo, o taoísmo, o confucionismo, o zoroastrismo, o jainismo, o sikhismo e o xintoísmo. Perante este panorama, «a Igreja nutre o mais profundo respeito por estas tradições e deseja empenhar-se num diálogo sincero com os seus seguidores». Contudo, logo a seguir, o papa evoca a teoria da preparação evangélica ao afirmar que os valores religiosos que essas tradições ensinam «aguardam pelo seu pleno cumprimento em Jesus Cristo» (EAs 6). Porém, o diálogo é possível, porque o Espírito Santo já se encontra em certa medida presente,

«dando aos homens e mulheres de coração sincero a força para vencerem o mal e as insídias do maligno e oferecendo realmente a todos, embora de um modo que só Deus conhece, a possibilidade de terem parte no Mistério Pascal. A presença do Espírito garante que o diálogo se desenrole com verdade, lealdade, humildade e respeito» (EAs 21).

---

Cristo e do seu Evangelho» (RM 33). A expressão insere-se no projecto de re-evangelização assumido pelas igrejas na América Latina no seguimento da conferência de Medellín (1968) e no contexto da renovação conciliar. João Paulo II fez seu o programa da nova evangelização na sua primeira visita à Polónia, em 1979. Posteriormente advogou o mesmo projecto pastoral para o continente americano e para a Europa. João Paulo II falava de uma nova evangelização, nova no seu ardor, nos seus métodos e na sua expressão. Cf. C. Floristán, *Para comprender la evangelización*. Estella, Verbo Divino, 1993, pp. 55-68. Existe vasta bibliografia sobre a nova evangelização. Entre outros, veja-se A. Barbosa, *A nova evangelização*. Lisboa, Paulinas, 1994; F. M. Díez, *La nueva evangelización. Restauración o alternativa?*. Madrid, Paulinas, 1992; J. A. Pagola, *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander, Sal Terrae, 1991; A. Hortelano, *Nueva evangelización*. Madrid, Perpetuo Socorro, 1991.

João Paulo II salienta que o Sínodo renovou o compromisso da Igreja da Ásia na sua acção evangelizadora de aperfeiçoar quer as relações ecuménicas quer o diálogo inter-religioso, «reconhecendo que edificar a unidade, trabalhar pela reconciliação, forjar laços de solidariedade, promover o diálogo entre religiões e culturas, extirpar preconceitos e gerar confiança entre as pessoas» pertence à essência da missão da Igreja na Ásia (EAs 24). Ora, tudo isto exige, por parte da comunidade católica nos países asiáticos, um sincero exame de consciência, a coragem para buscar a reconciliação e um renovado compromisso a favor do diálogo.

É interessante notar que o papa acentua as razões teológicas do diálogo ao reafirmar que a opção pelo diálogo

«não é uma mera estratégia para a coexistência pacífica entre os povos; é uma parte essencial da missão da Igreja, porque tem a sua origem no amoroso diálogo de salvação do Pai com a humanidade, através do Filho no poder do Espírito Santo. A Igreja só pode realizar a sua missão por caminho igual àquele de que Deus se serviu em Jesus Cristo: fez-se homem, partilhou a nossa vida humana e falou uma linguagem humana para comunicar a sua mensagem salvífica. O diálogo que a Igreja propõe, fundamenta-se na lógica da Encarnação. Por isso, apenas um amor zeloso e uma solidariedade desinteressada move a Igreja no seu diálogo com os homens e mulheres da Ásia, que procuram a verdade no amor» (EAs 29).

É um facto que, no panorama eclesial, a Ásia ocupa um lugar privilegiado para o diálogo inter-religioso. No continente asiático o cristianismo convive com ricas e antigas tradições religiosas. É, pois, natural que a exortação tivesse como uma das suas principais preocupações – a par da inculturação – o diálogo com as grandes religiões:

«Do ponto de vista cristão, o diálogo inter-religioso é mais do que um simples meio para favorecer o conhecimento e enriquecimento mútuo; é uma parte da missão evangelizadora da Igreja, uma expressão da missão *ad gentes*. O que move os cristãos ao diálogo inter-religioso é a firme convicção de que a plenitude da salvação vem apenas de Cristo, e que a Igreja, comunidade à qual a mesma está entregue, é o *meio ordinário* de salvação» (EAs 31).

Ainda neste mesmo parágrafo desta exortação apostólica, João Paulo II recorda as palavras que escrevera à V Assembleia Plenária da Federação das Conferências Episcopais da Ásia, dizendo que, ainda que a Igreja reconheça de bom grado quanto há de verdadeiro e de santo nas tradições religiosas do budismo, do hinduísmo e do islamismo, como reflexo daquela verdade que ilumina todos os homens, isto não diminui o seu dever e determinação de proclamar sem hesitações Jesus Cristo, que é o

caminho, a verdade e a vida. E acrescenta: «O facto de os seguidores de outras religiões poderem receber a graça de Deus e ser salvos por Cristo, independentemente dos meios ordinários por Ele estabelecidos, não cancela de maneira alguma o apelo à fé e ao baptismo, que Deus quer para todos os povos» (EAs 31).

Em suma, nesta exortação apostólica João Paulo II insiste que não existe oposição entre o diálogo inter-religioso e a missão. O Sumo Pontífice quer afirmar a validade da missão, e deixa subentender o reconhecimento do valor das outras religiões e o entendimento de que os seus seguidores podem ser salvos por Cristo independentemente dos meios ordinários que a Igreja possui.

Na exortação apostólica *Ecclesia in Oceania*, (22 de Novembro de 2001) João Paulo II coloca em realce aquilo que qualifica como um dos traços mais nobres dos povos da Oceânia, ou seja, o seu forte sentido comunitário e solidário em família e na tribo, na aldeia ou na vizinhança, onde as decisões são tomadas por consenso, fruto de um processo frequentemente longo e complexo de diálogo. Este sentido comunitário daqueles povos «fê-los receptivos ao mistério da *communio* oferecida em Cristo», escreve o papa (EO 7). A permuta de dons é outra característica de muitos povos deste continente. Por isso, o papa acredita que este valor pode «servir como modelo positivo para as relações dos bispos do continente entre si e com outros. Este modelo encoraja um intercâmbio de dons espirituais que fomente relações de amor, respeito e confiança recíprocos», porque as bases para instaurar um franco diálogo são «a partilha e a consulta enquanto expressões práticas da *communio* que caracteriza a Igreja» (EO 12). O diálogo é, também, mencionado como fazendo parte do processo de inculturação que, para os povos indígenas da Oceânia, «significou um novo diálogo entre o mundo que tinham conhecido e a fé que abraçaram. Em consequência disso, a Oceânia oferece muitos exemplos de expressões culturais específicas nas áreas da teologia e liturgia e no uso de símbolos religiosos» (EO 16).

Finalmente, olhando para o continente europeu, João Paulo II observa e detecta algum desencanto e o ofuscamento da esperança entre os seus habitantes (EEu 7-10). Por isso, a exortação apostólica *Ecclesia in Europa* (28 de Junho de 2003) quer convocar os cristãos para anunciar, celebrar e servir o Evangelho da esperança. Entre

outros caminhos, João Paulo II afirma que os cristãos devem dar testemunho da sua fé quer através de uma profunda unidade e comunhão na Igreja quer através do diálogo. É neste contexto que fala do diálogo entre as Igrejas locais, o diálogo ecuménico e o diálogo inter-religioso. A propósito deste último, o papa defende que é necessário instaurar um profundo e lúcido diálogo inter-religioso de modo particular com o judaísmo e o islamismo. Neste documento, o papa retoma as ideias-chave do pensamento actual católico sobre o judaísmo, nomeadamente os laços que unem a Igreja ao povo hebreu, as raízes comuns, o papel singular de Israel na história da salvação e a afirmação de que a aliança de Deus com o povo hebreu permanece irrevogável (cf. EEu 56). Quanto ao islão, João Paulo II diz que é necessário conduzir um diálogo com prudência e alerta os leitores para as divergências existentes entre as duas religiões (cf. EEu 57). O papa opõe-se à mentalidade de indiferentismo muito difundida também entre os cristãos e à atitude relativista que, às vezes, parece apoderar-se daqueles que defendem o diálogo (cf. EEu 57).

### 3.2. O Encontro de Assis como marco simbólico

No dia 27 de Outubro de 1986 realizou-se, em Assis, a Jornada Mundial de Oração pela Paz. Esta iniciativa de João Paulo II foi motivada pela sua preocupação pela paz e estava inserida no contexto do Ano Internacional da Paz proclamado pela Organização das Nações Unidas para 1986. Esta Jornada foi uma iniciativa inédita, reunindo representantes de todas as religiões para juntos rezarem pela paz. Na verdade, o objectivo era, como recordou o cardeal Etchegaray numa conferência de imprensa no Vaticano alguns dias antes do evento, estar «juntos para rezar» e não «rezar juntos»<sup>389</sup>. Esta precisão de linguagem foi usada para evitar mal-entendidos e não ferir susceptibilidades.

---

<sup>389</sup> Cf. R. Etchegaray, «Conférence de presse, 10 Octobre 1986», *La Documentation Catholique* 1929 (7/12/1986), p. 1067. O cardeal R. Etchegaray era, naquela data, o presidente do Conselho Pontifício Justiça e Paz.



O Encontro teve três momentos distintos. Num primeiro momento, os representantes de todas as religiões presentes em Assis foram acolhidos pelo papa na Basílica de Santa Maria dos Anjos. Depois, os vários grupos dirigiram-se para diversos locais da cidade onde puderam rezar na fidelidade à sua própria crença. A finalizar, todos os participantes rumaram em peregrinação para a praça em frente da Basílica de São Francisco, onde decorreu a oração pela paz. Então, seguindo uma ordem previamente estabelecida, o representante de cada religião ou grupo rezou uma prece do seu tesouro espiritual e foi escutado pelos outros<sup>390</sup>. Houve uma preocupação muito grande em evitar qualquer tipo de sincretismo, ao ponto de ter sido escolhido deliberadamente um pódio separado onde, ao fazer a sua oração própria, o representante de cada religião se destacava do grupo, simbolizando deste modo a especificidade da sua tradição. Por outro lado, procurou-se o máximo denominador comum, ao ponto de ter sido escolhido um dia neutro (uma segunda-feira) para a realização do Encontro.

Talvez mais do que as palavras, o que ficou do Encontro de Assis foram as imagens e os gestos. De facto, ver representantes de todas as religiões reunidos para rezar e escutar as orações uns dos outros não pode deixar de ter consequências para o mundo. Reflectindo sobre o acontecimento de Assis, Jorge Mejia afirmava que quem está presente quando um outro reza – neste caso, o outro é membro de outra religião – ou quando muitos outros se juntam para rezar, fica enriquecido, na sua experiência de oração, pela oração deste(s) outro(s)<sup>391</sup>.

No decorrer do Encontro de Assis João Paulo II teve várias intervenções. No discurso de boas-vindas, o papa assumiu o Encontro como um sinal muito significativo do compromisso de todos pela causa da paz. Depois, referiu as religiões de uma forma positiva, dizendo que elas são muitas e variadas, e reflectem o desejo do homem através dos tempos de entrar em relação com o Ser Absoluto<sup>392</sup>. Na sua intervenção final junto da Basílica de São Francisco, João Paulo II referiu que as religiões partilham um

---

<sup>390</sup> Para um relato sobre o Encontro de Assis, cf. M. Zago, «Day of prayer for peace», *Seminarium* 27 (1987), pp. 57-67.

<sup>391</sup> Cf. J. Mejia, «Être ensemble pour prier», *La Documentation Catholique* 1929 (1986), p. 1085. J. Mejia era, na altura, o vice-presidente do Conselho Pontifício Justiça e Paz.

<sup>392</sup> Cf. João Paulo II, «Discorso ai rappresentanti convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2. Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 1986, pp. 1249-1251.

respeito comum e uma obediência à consciência, que nos ensina a todos a procurar a verdade, a amar e a servir todas as pessoas e fazer a paz entre as nações. A obediência à voz da consciência, disse o papa, é um elemento essencial no caminho para a paz. Rezar pela paz – mesmo através dos diferentes modos de oração presentes em Assis – é afirmar que em todas as crenças religiosas existe uma relação entre a Realidade Suprema e o dom da paz<sup>393</sup>.

O Encontro de Assis foi, sem dúvida, um marco importante na aproximação entre as religiões, sobretudo ao nível do afecto e do conhecimento mútuo. Indica, também, que, paralelamente às investigações teológicas, outras iniciativas – de âmbito mais pastoral – podem e devem ser tomadas para dar corpo ao diálogo entre as religiões. Neste sentido, o diálogo de vida e de oração é tão importante como o diálogo teológico.

Passados estes anos todos, o Encontro de Assis continua a ter um profundo significado teológico. Marcello Zago defende que este Encontro é, de certa forma, o reconhecimento de que as religiões e a oração não têm apenas um papel social mas «também são eficazes junto de Deus»<sup>394</sup>. Por um lado, Assis representa um símbolo da vocação da Igreja no mundo. Em Assis, a Igreja apresentou-se – e foi vista – como um povo em peregrinação rumo à escatologia, caminhando juntamente com toda a humanidade que é chamada e orientada para o seu fim último. Assis é, também, a imagem de uma Igreja que quer promover a unidade entre todos os povos do mundo<sup>395</sup>. Por outro lado, o Encontro serviu para tomar consciência de que é fundamental evitar o sincretismo no diálogo inter-religioso. É necessário afirmar o que nos é específico e ao mesmo tempo reconhecer os elementos válidos que temos em comum e partilhamos com outros. Assis mostrou que as fronteiras da missão ultrapassam a evangelização e o estabelecimento de comunidades cristãs. Na verdade, a missão também é ser fermento dos valores evangélicos, promovendo o Reino de Deus que já está presente na Igreja,

---

<sup>393</sup> Cf. Id., «Discurso sulla piazza inferiore di San Francesco al termine della preghiera», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2, pp. 1259-1265.

<sup>394</sup> M. Zago, «Day of prayer for peace», p. 62. M. Zago, da Congregação dos Oblatos de Maria Imaculada, era, desde 1983, o secretário do Secretariado para os Não-Cristãos, sendo um dos organizadores da Jornada de Assis.

<sup>395</sup> Cf. *Ibid.*

mas que também é uma realidade, igualmente presente, para além das suas fronteiras visíveis e que atingirá a sua plenitude na escatologia<sup>396</sup>.

Habitualmente, no fim de cada ano, o papa costuma reunir-se com a Cúria Romana, aproveitando a ocasião para destacar alguns acontecimentos significativos da Igreja e do mundo ocorridos nesse ano. No discurso à Cúria, no dia 22 de Dezembro de 1986, João Paulo II considerou que o Encontro de Assis fora o acontecimento religioso do ano. Na sua alocução, o papa justificou a realização do Encontro e fundamentou a teologia das religiões e do diálogo inter-religioso na radical unidade do género humano baseada na criação e no mistério da redenção. Na sua opinião, os cristãos devem apreciar as várias religiões e os valores autênticos que elas contêm no contexto desta radical unidade. Por outro lado, o papa apresentou o Encontro de Assis como uma aplicação concreta da doutrina do Vaticano II sobre as outras religiões e uma resposta à chamada do Concílio para a prática do diálogo inter-religioso<sup>397</sup>. No mesmo discurso o papa teve o cuidado de explicar que os líderes religiosos não foram a Assis rezar juntos, mas que se juntaram em Assis para rezar<sup>398</sup>.

O Encontro teve um grande impacto, não só mediático, mas também teológico. Escreve Dupuis: «A Jornada de Oração Inter-religiosa pela Paz, de Assis, é e permanecerá um símbolo da profunda unidade que, não obstante as diferenças, já existe entre os membros das várias tradições religiosas do mundo»<sup>399</sup>. Para a Igreja é um

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>397</sup> Cf. João Paulo II, «Discurso alla Curia Romana per gli auguri di Natale», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2. Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 1986, pp. 2019-2029. J. Dupuis, num comentário a este discurso de João Paulo II, afirma que o papa pretende deste modo responder aos «misgivings [that] were expressed before the event and reservations continued to be voiced after». J. Dupuis, «World religions in God's salvific design in Pope John Paul II's discourse to the Roman Curia (22 December, 1986)», *Seminarium* 27 (1987), p. 30.

<sup>398</sup> J. Dupuis argumenta que isto não exclui, *a priori*, a oração comum em todas as circunstâncias e situações. Todavia, o assunto é delicado e requer prudência pastoral. O autor dedica um capítulo da sua obra *O cristianismo e as religiões*, à oração inter-religiosa, seus fundamentos e possibilidades. Cf. J. Dupuis, *O cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo, Edições Loyola, 2004, pp. 295-314.

<sup>399</sup> J. Dupuis, «World religions in God's salvific design in Pope John Paul II's discourse to the Roman Curia (22 December, 1986)», p. 41.

convite, feito pelo próprio papa, a empenhar-se mais resolutamente no diálogo inter-religioso<sup>400</sup>.

#### 4. Outras intervenções do magistério pós-conciliar

Nesta secção vamos destacar outras intervenções do magistério da Igreja que constituem marcos importantes na reflexão sobre o diálogo e os problemas subjacentes à sua concretização prática e fornecem sugestões para a sua correcta implementação. Nestes textos há uma grande preocupação pastoral, no sentido de se apontarem caminhos para promover e cultivar o diálogo, nomeadamente o diálogo inter-religioso, sem descurar a atenção aos caminhos que se devem evitar para que a especificidade da mensagem cristã não seja desvirtuada ou anulada. Além de alguns documentos emanados da Santa Sé, referimos igualmente o contributo que as Igrejas do continente asiático têm dado para o diálogo.

---

<sup>400</sup> C. Geffré diz que o Encontro de Assis surpreende pela sua audácia e novidade. Durante séculos, a Igreja Católica viveu com a consciência de possuir a plenitude dos valores religiosos e julgava severamente as outras religiões como falsas e até idolátricas. A Igreja faz agora do diálogo uma dimensão intrínseca da sua actividade missionária. Cf. C. Geffré «La mission de l'Église à l'âge de l'oecuménisme interreligieux», *Spiritus* 106 (1987), p. 4. No seguimento do Encontro de Assis (1986), a comunidade de Santo Egidio tem promovido regularmente, em diversos locais, jornadas no «espírito de Assis», para promover o encontro e o diálogo inter-religioso num horizonte de paz. Andrea Ricardi, o fundador da comunidade chama a estes encontros ícones do diálogo e da paz. Cf. J-D. Durand, *L'esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la communauté de Sant'Egidio. Une contribution à l'histoire de la paix*. Paris, Cerf, 2005, p. 72. Uma dessas jornadas realizou-se em Lisboa, de 24 a 26 de Setembro de 2000. O apelo final do encontro de Lisboa testemunha o compromisso das religiões em favor da paz e a importância do diálogo como caminho para superar desconfianças e conflitos. Cf. «Oceanos de paz: religiões e culturas em diálogo. Apelo final do Encontro», *Lumen* 61, série III, nº 5/6 (2000), p. 34. No dia 27 de Outubro de 2011, o papa Bento XVI e os líderes das outras religiões reuniram-se em Assis para celebrar os 25 anos daquele primeiro encontro, testemunhando o marco simbólico que o «espírito de Assis» representa no diálogo inter-religioso. Na ocasião, Bento XVI assegurou os participantes de que a Igreja Católica não desistirá da luta contra a violência e do seu compromisso pela paz no mundo. Cf. Bento XVI, «Discurso do papa Bento XVI». Texto disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111027\\_assisi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi_po.html). (Acesso a 10 de Fevereiro de 2012).

#### 4.1 Diálogo e missão

Em 1984, a Santa Sé, através do Secretariado para os Não-Cristãos, publicou um documento intitulado *A posição da Igreja perante os que seguem outras religiões. Reflexões e orientações sobre diálogo e missão*<sup>401</sup>. Este documento, comumente conhecido como *Diálogo e missão*, foi publicado no vigésimo aniversário da encíclica de Paulo VI *Ecclesiam suam* e da instituição do Secretariado para os Não-Cristãos. Apresentando-se como um texto de «carácter prevalentemente pastoral», *Diálogo e missão* pretende favorecer «um comportamento evangélico em relação aos outros crentes com os quais os cristãos convivem na cidade, no trabalho e na família» (DM 6). O seu objectivo é reflectir sobre o diálogo, definido não só como um colóquio com o outro, mas também como «o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento» (DM 3). O documento pretende ajudar a comunidade cristã

«oferecendo elementos de solução às dificuldades que possam surgir da presença simultânea, na missão, dos deveres de evangelização e de diálogo. Os membros das outras religiões poderão também compreender melhor como a Igreja os vê e como deseja comportar-se com eles» (DM 7).

Após passar em revista a actual compreensão da missão (DM 9-19), o documento apresenta os princípios fundamentais do diálogo. Em primeiro lugar, o diálogo «não brota de oportunismos tácticos do momento» (DM 20), mas a Igreja abre-se ao diálogo por «fidelidade ao homem» (DM 21) tendo em conta, por um lado, as aspirações do homem a ser considerado e a agir como um sujeito responsável e, por outro, a dinâmica das relações humanas. A Igreja empenha-se no diálogo «sobretudo por causa da sua fé» (DM 22), pois a revelação faz entrever no mistério trinitário uma vida de comunhão e de intercâmbio. O parágrafo 26 assume particular importância ao

---

<sup>401</sup> Secretariado para os Não-Cristãos, «A posição da Igreja perante os que seguem outras religiões», *Documentação Católica* 82-83 (1984), pp. 1-8. Em 1988, este organismo da Santa Sé mudou de nome, passando a chamar-se Secretariado Pontifício para o Diálogo Inter-religioso. Texto em inglês: «The attitude of the Church toward followers of other religions. Reflections and orientations on dialogue and mission», in PCIRD, *Interreligious dialogue*, pp. 1116-1129.

condensar o pensamento conciliar sobre as outras religiões e retirando dali algumas consequências<sup>402</sup>: além de merecerem a atenção e a estima dos cristãos, o seu património espiritual é um eficaz convite ao diálogo não só sobre os elementos convergentes, mas também sobre os divergentes.

No documento *Diálogo e missão* a Santa Sé apresenta quatro formas que o diálogo com as outras religiões pode assumir. Em primeiro lugar, os cristãos são convidados ao diálogo da vida, no quotidiano e entendido como um estilo de acção, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Este diálogo «implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores» (DM 29). Em segundo lugar, o documento refere o diálogo das acções, ou seja, a «colaboração com objectivos de carácter humanitário, social, económico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem» (DM 31). Este campo é vastíssimo e pode incluir a colaboração na promoção da justiça social, dos bens morais, da paz e da liberdade. Em terceiro lugar, menciona-se o diálogo ao nível dos especialistas, sobretudo na área das ciências teológicas, seja para «confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimónios religiosos», seja para aplicar os recursos aí contidos «aos problemas que se põem à humanidade no decurso da sua história» (DM 33). A terminar, o documento recorda a importância do diálogo ao nível da experiência religiosa, onde os participantes podem «compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, e de fé e de compromisso, expressões e caminhos na busca do Absoluto» (DM 35).

O documento prossegue expondo algumas das múltiplas relações existentes entre o diálogo e a missão, começando por referir a conversão. Neste ponto, recorda que todos são chamados, inclusive os cristãos, a uma conversão permanente, ou seja, ao «retorno do coração contrito e arrependido a Deus, com o desejo de submeter-lhe mais generosamente a própria vida». Não se exclui, neste processo, a «decisão de deixar uma situação espiritual ou religiosa anterior para dirigir-se para outra» (DM 37). Na mesma

---

<sup>402</sup> DM 26 faz um apanhado das expressões conciliares sobre as outras religiões: nelas existem «coisas boas e verdadeiras» (OT 16), «preciosos elementos religiosos e humanos» (GS 92), «germes de contemplação» (AG 18), «elementos de verdade e de graça» (AG 9), «sementes do Verbo» (AG 11, 15) e «raios da verdade que ilumina toda a humanidade» (NA 2).

secção, o diálogo é apresentado como um meio para a edificação do Reino de Deus e uma fonte de esperança e factor de comunhão na transformação recíproca dos interlocutores (cf. DM 41-44).

Relativamente às quatro modalidades de diálogo acima referidas, a experiência mostra que tem havido desenvolvimentos diferenciados. De facto, o diálogo doutrinal é mais difícil e complicado que o diálogo de mera colaboração. Contudo, ainda que o diálogo nas bases seja urgente para criar comunhão entre as pessoas, promover a paz e a justiça, o diálogo doutrinal é essencial, pois, como argumenta A. Santos, é através do trabalho dos especialistas que os membros das várias religiões poderão confrontar ideias, aprofundar as próprias crenças e alcançar um enriquecimento mútuo<sup>403</sup>. Por outro lado, o contrário também acontece, ou seja, continua a haver uma dicotomia entre o alcance teológico das declarações produzidas pelas autoridades religiosas ou elaboradas nos encontros de especialistas e a sua concretização prática. Na verdade, fazem-se belas declarações que, às vezes, não produzem resultados no terreno, onde continua a ser imprescindível eliminar os preconceitos, as divisões, as incompreensões e até a violência de inspiração religiosa.

#### 4.2. *Diálogo e anúncio*

Em 1991 a Santa Sé publicou o documento *Diálogo e anúncio*, cujo objectivo é esclarecer a íntima relação existente entre o diálogo e o anúncio na missão da Igreja<sup>404</sup>. No contexto do pluralismo religioso em que vivemos, o texto em questão define «diálogo» como todas as relações inter-religiosas positivas e construtivas com os indivíduos e comunidades de outras crenças, tendo como objectivo o mútuo enriquecimento e compreensão na obediência à verdade e no respeito pela liberdade.

---

<sup>403</sup> Cf. A. Santos, *Teología sistemática de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1991, p. 507.

<sup>404</sup> O documento é uma publicação conjunta do Secretariado Pontifício para o Diálogo Inter-religioso e da Congregação para a Evangelização dos Povos, e tem como título: *Reflexão e orientações sobre o diálogo inter-religioso e o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo*, habitualmente conhecido como «Diálogo e Anúncio». Texto em inglês: «Reflection and orientations on interreligious dialogue and the proclamation of the Gospel of Jesus Christ», in PCIRD, *Interreligious dialogue*, pp. 1156-1189.

Inclui o testemunho e o aprofundamento das respectivas convicções religiosas (cf. DA 9).

O documento reafirma o destino comum da humanidade, o único plano salvífico de Deus e a «presença activa do Espírito Santo na vida religiosa dos membros das outras tradições religiosas» (DA 28). Afirmar que os membros das outras religiões podem salvar-se através da prática sincera daquilo que é bom nas suas tradições religiosas e seguindo os ditames da sua consciência, e que «o mistério da salvação os atinge, numa forma só de Deus conhecida, através da acção invisível do Espírito de Cristo» (DA 29). Também recorda que o fundamento da atitude de diálogo da Igreja não é antropológico, mas teológico, ou seja, o diálogo é uma dimensão essencial do dever que a Igreja tem de evangelizar, mas o seu fundamento reside em Deus, que ofereceu e continua a oferecer a salvação à humanidade (cf. DA 38). Depois, retomando o documento *Diálogo e missão*, apresenta as quatro formas que o diálogo pode assumir, destacando, contudo, a sua interdependência (cf. DA 43). Seguidamente, dedica alguma atenção às disposições para o diálogo (DA 47-50) e aos obstáculos que o dificultam ou impedem (DA 51-54). A dimensão *kenótica* do diálogo é referida neste apartado, quando se diz que o compromisso da Igreja com o diálogo não está dependente do sucesso em alcançar um mútuo enriquecimento e compreensão, mas decorre da iniciativa de Deus que entra em diálogo com a humanidade e do exemplo de Jesus Cristo, «cuja vida, morte e ressurreição deu ao diálogo a sua máxima expressão» (DA 53).

A segunda parte do documento (DA 55-76) é uma exposição do dever de proclamar Jesus Cristo, acentuando o papel que a Igreja tem na evangelização, assim como os conteúdos e métodos do anúncio. Entre as qualidades que o anúncio deve possuir, menciona-se o seu carácter *dialógico*, pois o ouvinte da Palavra não é um receptor passivo. E existe um movimento progressivo desde as «sementes do Verbo» já presentes no ouvinte até à plenitude do mistério da salvação em Jesus Cristo. A Igreja deve reconhecer o processo de purificação e iluminação com que o Espírito de Deus vai abrindo a mente e o coração do ouvinte para a obediência na fé (cf. DA 70e).



A última parte do documento aborda a relação entre o diálogo e o anúncio, insistindo na sua íntima ligação: «o verdadeiro diálogo inter-religioso supõe, da parte dos cristãos, o desejo de tornar Jesus Cristo melhor conhecido, reconhecido e amado; o anúncio de Jesus Cristo deve ser feito no espírito evangélico do diálogo» (DA 77). Ou seja, o diálogo e o anúncio não são permutáveis e todos os cristãos estão chamados a envolverem-se pessoalmente «nestes dois caminhos de realizar a única missão da Igreja, ou seja, o anúncio e o diálogo». Para fazer isto, devem «aprofundar a sua fé, purificar as suas atitudes, clarificar a sua linguagem e tornar o seu culto cada vez mais autêntico» (DA 82)<sup>405</sup>.

#### 4.3. *O cristianismo e as religiões*

Em 1996 a Comissão Teológica Internacional publicou um documento intitulado *O cristianismo e as religiões*<sup>406</sup> no qual se procura fazer o ponto da situação da reflexão teológica sobre as outras religiões. Os objectivos deste documento são os seguintes: 1) apresentar uma auto-compreensão do cristianismo no contexto de uma pluralidade de religiões, reflectindo concretamente sobre a verdade e a universalidade que reivindica;

---

<sup>405</sup> A propósito das religiões tradicionais, há a referir duas cartas do cardeal Francis Arinze. Em 1998, o então presidente do Secretariado para os Não-Cristãos, escreveu uma carta aos presidentes das Conferências Episcopais de África e Madagáscar, intitulada «Pastoral attention to African traditional religion», onde encoraja as Igrejas de África a aprofundarem o seu conhecimento das religiões tradicionais e a dedicarem-lhe maior atenção pastoral. Ver texto em *Ibid.*, pp. 1130-1134. Em 1993, como presidente do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, o cardeal Arinze escreveu a carta «Pastoral attention to traditional religions in Asia, America, and Oceania» onde alarga a estes continentes aquilo que, na carta atrás referida, já propusera para as Igrejas da África. Ver texto em *Ibid.*, pp. 1191-1196. As religiões tradicionais são, por vezes, definidas como um conjunto de práticas religiosas que expressam um modo de crer e de relacionamento com Deus e com o mundo dos espíritos que de certa forma dão resposta às perguntas sobre a criação, a existência humana, a morte e a vida depois da morte. Em si não se pode falar de uma única religião tradicional, mas de uma pluralidade de religiões tradicionais inseparáveis das culturas dos povos. Neste sentido, no caso concreto da África, há diferentes religiões tradicionais africanas, ainda que entre elas existam algumas características comuns, por exemplo, a crença num Ser Supremo, o papel importante dos espíritos e dos antepassados na vida do dia a dia, o seu carácter comunal. Cf. J. Mbiti, *African religions and philosophy*. Oxford, Heinemann, 1990, pp. 1-5; M. Aguilar, *Dios en África. Elementos para una antropología de la religion*. Estella, Verbo Divino, 1997, pp. 47-67; J. Olupona, (ed.), *African traditional religions in contemporary society*. New York, Paragon House, 1991.

<sup>406</sup> Comissão Teológica Internacional, *O cristianismo e as religiões*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, [s.d.].

2) procurar o sentido, a função e o valor próprios das religiões na totalidade da história da salvação; 3) estudar e examinar as religiões concretas, com os seus conteúdos bem definidos, e confrontá-los com os conteúdos da fé cristã. Para alcançar estes objectivos, a Comissão Teológica Internacional diz que, em primeiro lugar, é necessário estabelecer critérios que permitam uma discussão crítica desses dados e uma hermenêutica que os interprete (cf. CR 7).

O documento afirma que «as diferentes posições face às religiões provocam consequências diversificadas relativamente à *actividade missionária* da Igreja e ao *diálogo inter-religioso*» (CR 23) Por isso, faz uma síntese do actual *status quaestionis* da reflexão teológica sobre as religiões, apresentando as diversas posições teológicas relativamente ao valor salvífico das religiões, a questão cristológica, a missão, a questão de Deus e as questões em aberto. Depois, apresenta, de forma sucinta, os pressupostos teológicos fundamentais para, posteriormente, dar uma resposta a algumas questões actuais.

Segundo a Comissão, só faz sentido abordar o problema da teologia das religiões «à luz do desígnio divino de salvação dos homens» (CR 28). O documento recorda que a iniciativa da salvação parte do Pai, Jesus Cristo é o único mediador, o Espírito Santo age universalmente e a Igreja é o sacramento universal da salvação. Uma vez exposta claramente a doutrina cristã acerca da iniciativa salvífica do Pai, a mediação universal de Cristo, a universalidade do dom do Espírito e a função da Igreja, é possível delinear uma teologia das religiões. Assim, na terceira parte, o documento versa sobre quatro pontos que, na sua perspectiva, são centrais numa teologia cristã das religiões: o valor salvífico das religiões, a questão da revelação, a questão da verdade e o diálogo inter-religioso. Fundamentando-se no magistério e retomando documentos anteriores, a Comissão Teológica Internacional reafirma a possibilidade de salvação fora da Igreja visível afirmando que «não é objecto de discussão a possibilidade de salvação fora da Igreja, para aqueles que vivem segundo a sua consciência» (CR 81). Reconhece-se a presença do Espírito de Cristo nas religiões e não se exclui, *a priori*, que elas exerçam «uma certa função salvífica, isto é, que ajudem os homens a alcançar o seu fim último, apesar da sua ambiguidade» (CR 84). Afirma-se que o mesmo Espírito que guia a Igreja

actua nas religiões, mas a presença do Espírito nelas não pode ser comparada à sua presença particular na Igreja e, assim, as religiões «podem exercer a função de *praeparatio evangelica*, podem preparar os diversos povos e culturas para acolher o acontecimento salvador que já teve lugar» (CR 85), comparando a sua função à do Antigo Testamento.

Naturalmente, a propósito do diálogo inter-religioso, o documento da Comissão Teológica Internacional opõe-se à opinião defendida pelos teólogos pluralistas. Estes defendem que o diálogo inter-religioso só é possível quando o cristianismo abandonar a presunção de superioridade, considerando todas as religiões iguais e abandonando também a pretensão de apresentar Jesus Cristo como o único salvador e mediador de todos. Perante estas teses pluralistas, o documento afirma que aquilo que nas outras religiões existe de verdadeiro e digno de apreço vem de Cristo no Espírito Santo e não constitui menosprezo ou depreciação dos outros (cf. CR 94). A posição católica defende que o diálogo vive da «pretensão de verdade daqueles que nele participam» (CR 101) e que anular as diferenças em nome de um pretenso irenismo é falsear o problema.

Nas palavras da Comissão, o diálogo compromete não só as pessoas que dialogam, mas também o Deus que professam e tem consequências sobre o sentido de Deus e o sentido do homem (cf. CR 106). Ou seja, no diálogo inter-religioso cada um dos participantes expressa-se, de facto, «segundo um certo sentido de Deus e de forma implícita coloca ao outro a pergunta: qual é o seu Deus?» (CR 107). Do mesmo modo, o diálogo inter-religioso implica uma antropologia implícita, porque o diálogo «põe em comunicação as pessoas, sendo cada uma delas o sujeito da sua palavra e do seu comportamento» (CR 109). Em conclusão, a Comissão Teológica Internacional diz que o diálogo «é conatural à vocação cristã e inscreve-se no dinamismo da tradição viva do mistério da salvação» (CR 114) e que o diálogo tem «o seu modelo, a sua fonte e o seu fim na Trindade Santa» (CR 115). E, como o diálogo não consiste só em palavras, mas também em actos, «o testemunho mútuo é inseparável do diálogo entre pessoas de religiões diferentes»; e, ainda que este testemunho não seja, na sua opinião, «o anúncio

do Evangelho», já é «parte integrante da missão da Igreja como reflexo do amor nela derramado pelo Espírito Santo» (CR 117)<sup>407</sup>.

#### 4.4. *Dominus Iesus*

A Congregação para a Doutrina da Fé publicou, no ano 2000, a declaração *Dominus Iesus*, sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. A propósito do diálogo, esta declaração afirma que «embora faça parte da missão evangelizadora da Igreja, é apenas uma das acções da Igreja na sua missão *ad gentes*» (DI 22). Por outro lado, *Dominus Iesus* também acentua que a paridade, que é um pressuposto do diálogo, se refere «à igual dignidade pessoal das partes, não aos conteúdos doutrinários e muito menos a Jesus Cristo – que é o próprio Deus feito Homem – em relação com os fundadores das outras religiões» (DI 22). O texto diz que os adeptos das outras religiões se encontram numa situação gravemente deficitária em comparação com aqueles que encontram na Igreja a plenitude dos meios de salvação. Ora, isto coloca, à partida, a superioridade do cristianismo como condicionante do diálogo<sup>408</sup>.

Segundo a declaração *Dominus Iesus*, Jesus Cristo é o único Salvador; os seguidores das outras religiões podem salvar-se, mas não através das suas religiões, que

---

<sup>407</sup> Segundo L. Ladaria, o documento afirma com clareza que tudo o que de bom e valioso existe nas religiões vem do Espírito Santo. Porém, mantém a mediação única de Jesus Cristo e defende que a Igreja tem o dever de anunciar Jesus Cristo ao mundo. Cf. L. Ladaria, «‘El cristianismo y las religiones’». Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional», *Seminarium* 38 (1998), pp. 861-883. Para outras perspectivas sobre este documento ver, por exemplo, T. Tilley, «‘Christianity and the world religions’», a recent Vatican document», *Theological Studies* 60 (1999), pp. 318-337. A CTI também publicou, em 1988, o documento *Fé e inculturação* no qual traça algumas orientações sobre o diálogo quando aborda a questão da inculturação da fé e as religiões não cristãs. Diz que o diálogo com as outras religiões é parte integrante da vida dos cristãos. Este diálogo «tem qualquer coisa de original» visto que, como a história atesta, «a pluralidade das religiões gerou muitas vezes discriminação e ciúme, fanatismo e despotismo». Comissão Teológica Internacional, *Fé e inculturação*. Lisboa, Rei dos Livros, [s.d.], p. 28.

<sup>408</sup> Esta declaração representa uma tentativa, necessária e útil, para esclarecer algumas situações ambíguas na actual teologia das religiões. Todavia, parece-nos que com esta declaração se quis acentuar a superioridade do cristianismo e mitigar alguns pronunciamentos anteriores da Igreja face às outras religiões. Para comentários à declaração *Dominus Iesus* ver, por exemplo, P. Griffiths, «Sobre *Dominus Iesus*: la complementariedad es sostenible», *Concilium* 302 (2003), pp. 27-30; I. Berten, «Pluralismo de las convicciones, búsqueda de la verdad y sociedad. Algunas notas sobre la Declaración *Dominus Iesus*», *Concilium* 302 (2003), pp. 31-40.

não são de origem divina. Essas religiões não possuem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos católicos (cf. DI 21). Contudo, nas outras religiões a salvação pode produzir-se com uma graça especial de Jesus Cristo que os seguidores dessas religiões alcançam através da Igreja Católica.

#### 4.5. O magistério dos bispos da Ásia

No campo do diálogo, é justo mencionar a contribuição dos bispos da Ásia. Em 1974 reuniu-se, em Taipé, Taiwan, a primeira Assembleia Plenária da Federação de Conferências dos Bispos da Ásia. Entre outros pontos importantes, a declaração final afirmava que a Igreja da Ásia deveria abrir-se ao diálogo com os pobres, com as culturas locais e com as outras tradições religiosas. Com esta declaração, os bispos da Ásia tornavam-se pioneiros no alargar das fronteiras do diálogo. Por outro lado, a inculturação, o diálogo e o serviço dos pobres passaram a ser elementos de importância crucial na tarefa da evangelização das Igrejas da Ásia<sup>409</sup>.

F. Wilfred diz que se quiséssemos sintetizar o rumo recente da FABC numa única palavra, seria a palavra *diálogo*<sup>410</sup>. O diálogo, continua, evita que a Igreja se transforme numa comunidade fechada e permite que se abra a todas as pessoas e dimensões das suas vidas. Na perspectiva dos bispos asiáticos, o diálogo na Ásia precisa de ser desenvolvido em três esferas inter-relacionadas: religiões asiáticas, culturas asiáticas e a imensa multidão dos pobres. Comentando aquele documento da FABC, Peter Phan diz que os bispos da Ásia entendem o diálogo não como uma actividade isolada – por exemplo, diálogo ecuménico e diálogo inter-religioso – mas uma modalidade na qual tudo é feito pela e na Igreja na Ásia, incluindo libertação,

---

<sup>409</sup> Cf. FABC, «Evangelization in modern day Asia», in G. Rosales; C. Arévalo, (eds.), *For all the peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conference documents from 1970 to 1991*. Quezon City, Claretian Publications, 1992, pp. 11-25. M. Seigel; L. Mercado, «The status of mission in the Asia-Pacific region», in M. Seigel; L. Mercado, (eds.), *Towards an Asian theology of mission*. Manila, Divine Word Publications, 1995, pp. 9-12.

<sup>410</sup> Cf. F. Wilfred, «The Federation of Asian Bishop's Conference (FABC). Orientations, challenges and impact», *Pro Mundi Vita Studies* 7 (January 1989), p. 12.

inculturação e diálogo inter-religioso<sup>411</sup>. Então, o diálogo não seria uma actividade para substituir o anúncio ou a evangelização, mas o modo mais eficaz através do qual a proclamação da Boa Nova pode ser feita no continente asiático<sup>412</sup>. Por seu lado, Jonathan Yun-Ka Tan, numa análise dos documentos da FABC desde a sua fundação, destaca algumas linhas-mestras: 1) a missão na Ásia entendida como um triplo diálogo (com as religiões, as culturas e os pobres); 2) a afirmação de que o anúncio do Evangelho é feito através do diálogo. Aliás, um anúncio sem diálogo corre o risco de ser um agressivo proselitismo com altas conotações negativas; 3) o principal objectivo da missão é edificar o Reino de Deus. A terminar a sua investigação, o autor propõe a «missio inter gentes» como um novo paradigma para descrever esta estratégia missiológica dos bispos da Ásia, apesar da FABC não usar este neologismo<sup>413</sup>.

Posteriormente, na V assembleia plenária da FABC, realizada em 1990, em Bandung, Indonésia, os bispos da Ásia renovaram o seu empenhamento no tríplice diálogo, ou seja, com os pobres, as culturas locais e as outras tradições religiosas.<sup>414</sup> Nas

---

<sup>411</sup> Cf. P. Phan, *In our own tongues. Perspectives from Asia on mission and inculturation*. Maryknoll, Orbis Books, 2003, pp. 17-18.

<sup>412</sup> Cf. *Ibid.*, p. 18.

<sup>413</sup> Cf. J. Y-K. Tan, «*Missio inter gentes*. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishop's Conferences», *FABC Papers* 109 (2004). Este neologismo foi usado por W. Burrows para caracterizar a ênfase da FABC na solidariedade e harmonia com os povos da Ásia dentro das suas diversas e plurais situações. Cf. W. Burrows, «Intercultural formation for mission. Mission "to" and "among" the nations», in US Catholic Mission Association, *Periodic paper #3* (disponível em <http://www.uscatholicmission.org/files/uscatholicmission/files/pp2007a.pdf>. Acesso a 25 de Janeiro de 2012). A *missio ad gentes* sugere «one-way activity». Cf. D. Dorr, *Mission in today's world*. Maryknoll, Orbis Books, 2000. Por seu lado, a *missio inter gentes* dá relevo à solidariedade e parceria com os povos da Ásia. Antonio Pernia defende que a noção de *missio inter gentes* não vem substituir a *missio ad gentes* mas vem enriquecer o conceito de missão ao destacar esta como «diálogo com a gente», «encuentro entre las gentes» e «encuentro de un hogar en medio de la gente». Cf. A. Pernia, «*Missio inter gentes*», *Arnoldus Nota* (Noviembre 2009), p. 2. Ainda sobre os documentos da FABC, ver M. Quatra, *At the sides of the multitudes. The Kingdom of God and the mission of the Church in the FABC documents*. Quezon City, Claretian Publications, 2000. M. Amaladoss recorda que os bispos da Ásia, reunidos em Taipé em 1974, falaram da evangelização como «um diálogo do Evangelho com as realidades da Ásia», nomeadamente com os pobres, as suas ricas culturas e grandes religiões. Cf. M. Amaladoss, «La missiologie en tension: des paradigms en competition», *Spiritus* (hors série 2005), pp. 133-146.

<sup>414</sup> Este empenhamento foi renovado em 1990, na 5ª Assembleia plenária da FABC, realizada em Bandung: «Mission includes: being with the people, responding to their needs, with sensitiveness to the presence of God in cultures and other religious traditions, and witnessing to the values of God's Kingdom through presence, solidarity, sharing and word. Mission will mean a dialogue with Asia's poor, with its local cultures, and with other religious traditions». FABC, «Journeying together toward the third millennium», in G. Rosales; C. Arévalo (eds.), *For all the peoples of Asia*, §3.1.2.

últimas décadas, as Igrejas da Ásia tomaram consciência de que o maior desafio que enfrentam é a diversidade e a pluralidade do contexto em que vivem.

## **5. Bento XVI: o diálogo e a questão da verdade**

O relativismo nas suas várias manifestações – culturais, filosóficas e religiosas – tem estado no centro das preocupações do papa Bento XVI. Daí que no seu magistério apareça, com alguma proeminência, a reflexão sobre a verdade e a importância do diálogo entre a fé e a razão. Uma das preocupações do papa é, sem dúvida, a situação do cristianismo na Europa, o qual tem vindo a ser relegado para posições marginais da vida social, cultural e política. Por isso, o diálogo com a Europa secularizada tem sido uma das prioridades de Bento XVI. Episódios como o discurso proferido na Universidade de Regensburg, Alemanha, no dia 12 de Setembro de 2006, ou o cancelamento da sua visita à universidade romana La Sapienza, marcada para 17 de Janeiro de 2008, tiveram amplo eco na comunicação social e contribuíram para o debate sobre questões tão fulcrais no Ocidente como a liberdade de expressão e os seus limites.

No famoso discurso em Regensburg, entre outros assuntos, Bento XVI insiste que o diálogo entre as culturas e entre as religiões só é possível se a teologia recuperar o seu lugar na Universidade como actor participante no amplo diálogo entre as várias ciências. Contudo, a teologia não deve estar presente no mundo académico meramente como disciplina histórica e humano-científica, mas como verdadeira e própria teologia, ou seja, como indagadora da razão da fé<sup>415</sup>. Citando o imperador bizantino Manuel II, o papa defende que agir de acordo com a razão, com o *logos*, é o primeiro passo para o diálogo; não agir de acordo com a razão é contrário à natureza de Deus. Uma razão

---

<sup>415</sup> A teologia pertence à Universidade «not merely as a historical discipline and one of the human sciences, but precisely as theology, as inquiry into the rationality of faith». Cf. Bento XVI, Faith, reason and the University. Memories and reflections» [Lecture of the Holy Father Benedict XVI at the University of Regensburg, 12<sup>th</sup> September 2006]. O texto está disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html). (Acesso a 17 de Dezembro de 2011).

surda perante o divino e que relegue a religião para o círculo das subculturas é incapaz de entrar em diálogo com as culturas.

Já antes da sua eleição para a cátedra de São Pedro, o cardeal Joseph Ratzinger tinha como uma das suas prioridades a reflexão sobre o diálogo entre a fé e a razão. Segundo J. Ratzinger<sup>416</sup>, hoje o problema central que a fé enfrenta é o relativismo, que alcançou o estatuto de filosofia dominante. Mais do que uma resignação face à natureza insondável da verdade, o relativismo define-se a si próprio de modo positivo na base dos conceitos de tolerância, epistemologia dialéctica e liberdade, que seriam limitados se se defendesse uma única verdade como sendo válida para todos<sup>417</sup>.

Para J. Ratzinger, a problemática do encontro, do diálogo e da missão coloca inevitavelmente a questão da verdade. O papa defende que a natureza da Universidade deve estar «vinculada exclusivamente à autoridade da verdade»<sup>418</sup> e a sua missão é conhecer a verdade. Por seu lado, a missão da filosofia e da teologia, enquanto ciências que pertencem por direito próprio à Universidade, é «serem guardiães da sensibilidade pela verdade, não permitirem que o homem seja afastado da busca da verdade»<sup>419</sup>. Ora, o perigo do mundo ocidental reside neste ponto: que o homem «desista da questão da verdade; significando isto ao mesmo tempo que, no fim de contas, a razão cede face à pressão dos interesses e à atracção da utilidade, obrigada a reconhecê-la como critério derradeiro»<sup>420</sup>. Neste contexto, Bento XVI vê o seu papel de pastor da Igreja como uma missão que deve manter desperta a sensibilidade pela verdade, convidando sempre de novo a razão a pôr-se à procura da verdade e do bem<sup>421</sup>.

---

<sup>416</sup> Cf. J. Ratzinger, *Fé, verdade e tolerância. O cristianismo e as grandes religiões*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 107.

<sup>417</sup> O autor aponta John Hick e Paul Knitter como expoentes máximos do relativismo na teologia. Critica Knitter do seguinte modo: «como posso agir em ‘ortopraxia’ se não tenho ideia nenhuma sobre o que seja a ‘ortodoxia’?» *Ibid.*, p. 113. J. Ratzinger defende o papel da razão na busca da verdade e o papel da fé na “libertação” da razão. Cf. *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>418</sup> Bento XVI, «Discurso do Santo Padre Bento XVI para o encontro na Universidade de Roma ‘La Sapienza’». O discurso que Bento XVI tinha previsto ler na Universidade ‘La Sapienza’, encontra-se disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html). (Acesso a 17 de Dezembro de 2011).

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> Cf. *Ibid.*



No respeitante à questão da verdade na religião, a questão principal é inquirir se o homem tem capacidade para reconhecer a verdade plena sobre Deus e o divino<sup>422</sup>. A esta questão, a resposta do mundo moderno é um cepticismo generalizado. Não sendo possível reconhecer a verdade, o cristianismo seria neste contexto apenas uma «forma de expressão cultural do sentimento geral religioso»<sup>423</sup>. No seguimento de Santo Agostinho, de quem é profundo conhecedor, Ratzinger vê a religião cristã como vitória da desmitologização, vitória do conhecimento e, com ele, vitória da verdade. No império romano, o cristianismo era visto como inimigo da religião e como uma forma de ateísmo. Tornava-se um estorvo para o aproveitamento político da religião tão frequente no Império.

Ora, o cristianismo tornou-se uma religião mundial porque fez a síntese da razão, da fé e da vida. Ratzinger pergunta porque é que esta síntese hoje já não convence. Porque, responde ele, as Luzes (Iluminismo) de hoje dizem-nos que a «verdade está escondida» (neoplatonismo) e que não conhecemos a verdade como tal; em várias imagens pensamos o mesmo. Estamos a viver uma época de relativismo.<sup>424</sup> Ratzinger defende que hoje, como outrora, a fé cristã é a opção pela prioridade da razão e do razoável. Quando se abandona a questão da verdade, cai-se na «ditadura do fortuito tornado absoluto»<sup>425</sup>.

Descendo ao campo do diálogo inter-religioso, Ratzinger afirma que há três questões pouco reflectidas. A primeira tem a ver com a ideia, recorrente nalguns ambientes, de que as religiões são todas equivalentes. Achando que não o são, o autor cita a crítica marxista da religião para fundamentar o seu caso<sup>426</sup>. Outro ponto importante é a questão da salvação. A salvação começa quando o homem se torna justo neste mundo. A salvação não reside nas religiões enquanto tais, mas depende delas na medida em que as religiões conduzem o homem ao bem único, à procura de Deus, da verdade e do amor. Finalmente, a terceira questão refere-se à aptidão do homem para a

---

<sup>422</sup> Cf. J. Ratzinger, *Fé, verdade e tolerância*, p. 145.

<sup>423</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>424</sup> Cf. *Ibid.*, p. 157.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>426</sup> Referindo formas doentes de religião existentes, por exemplo, no islão e no cristianismo. Cf. *Ibid.*, p. 181.

verdade. São Paulo desligou a questão da salvação do cumprimento da Lei, colocando-a sob a instância comum da consciência (cf. Rm 2,14). Se a verdade for inacessível – defende o autor – o sujeito é a instância última no que respeita à moral e à religião e cai no subjectivismo e no relativismo<sup>427</sup>.

Parece-nos que, na questão do diálogo, o ponto central da reflexão de Bento XVI é a busca da verdade. Ele é contrário a um ingénuo irenismo. Defende que as religiões não se podem unificar facilmente. Não é possível o encontro de religiões se houver renúncia à verdade. Na sua opinião, o cepticismo e o pragmatismo não unem as pessoas, só geram ideologias<sup>428</sup>. E, a propósito do diálogo entre as religiões, Ratzinger considera que: 1) é necessário cultivar o respeito pelas crenças dos outros e a prontidão para procurar a verdade naquilo que nos parece estranho ou estrangeiro, pois a verdade diz-nos respeito e pode corrigir-nos e guiar-nos mais longe. Precisamos de olhar para além das aparências estranhas e procurar a verdade profunda que ali está escondida; 2) é preciso ter uma atitude crítica que ajude a procurar o que é positivo nas crenças dos outros. Também devemos estar abertos a aceitar a crítica que outros fazem à nossa religião; 3) o diálogo não substitui a missão. Missão e diálogo não são opostos, mas devem interpenetrar-se mutuamente<sup>429</sup>.

Ratzinger defende que o diálogo não é uma conversa sem objectivo, mas que procura a firmeza das convicções e a descoberta da verdade; caso contrário, é inútil. Posta esta condição, Ratzinger identifica algumas consequências para a missão que convém salientar. A missão ocorre cada vez mais num mundo no qual as pessoas já escutaram Deus através da sua própria religião e procuram viver numa relação espiritual com Ele. Neste sentido, o anúncio do Evangelho tem de ser necessariamente um processo dialógico. Não estamos a comunicar ao outro algo que lhe é inteiramente estranho; pelo contrário, estamos a conduzi-lo a uma profundidade escondida, à qual, na sua própria religião, já está ligado. Neste sentido, o contrário também acontece: quem proclama não é alguém que apenas dá; também recebe. Por isso, o diálogo das religiões

---

<sup>427</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 182-184.

<sup>428</sup> Cf. J. Ratzinger, *Many religions, one covenant*. San Francisco, Ignatius, 1999, p. 109.

<sup>429</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 110-112.

deve tornar-se sempre mais a escuta do *Logos* que nos indica, no meio das nossas divisões e afirmações contraditórias, a unidade que já partilhamos<sup>430</sup>.

Nas intervenções que até agora referimos, o que sobressai no seu magistério e na sua investigação teológica é a preocupação pela verdade. O diálogo não se pode desligar da busca de verdade, ou seja, esta pode ser procurada e vislumbrada ainda que nunca totalmente conhecida. Contudo, após a sua eleição como bispo de Roma, Bento XVI voltou o seu olhar para outras manifestações do diálogo, nomeadamente a acção ao nível das bases. Assim, na sua primeira encíclica, *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), Bento XVI fala da necessidade e da importância do diálogo «com todos aqueles que se preocupam seriamente com o ser humano e o seu mundo» (DCE 27) a propósito da difícil situação em que a humanidade se encontra a nível social e económico, com o crescimento da injustiça e o crescente fosso que separa pessoas e nações. Aqui a sua atenção centra-se não tanto no diálogo entre especialistas, mas no diálogo que acontece nas obras e na acção, reconhecendo a importância de atitudes e actividades comuns entre aqueles que seguem religiões diferentes. O papa exerce assim a função do pastor que vela sobre o rebanho que lhe foi confiado, cuidando e zelando pelo bem, pela paz e pela justiça, ao mesmo tempo que também procura agregar a este projecto todos aqueles que lutam pelos mesmos ideais, independentemente das suas crenças.

---

<sup>430</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113.



## **CAPÍTULO VI**

### **FUNDAMENTOS DO DIÁLOGO**

No capítulo anterior procurámos apresentar, seguindo uma perspectiva cronológica, os passos significativos que a Igreja Católica foi dando no diálogo com o mundo, suas culturas e religiões. Os documentos aduzidos mostram como o Concílio Vaticano II e o Magistério posterior espelham a vontade da Igreja em convocar e motivar os católicos para o diálogo e para a colaboração com todas as pessoas, quer sejam os fiéis das outras religiões ou cristãos de outras denominações, não pertençam a nenhum credo ou sejam simplesmente homens de boa vontade. Há, porém, da parte da Igreja, o cuidado em afirmar com clareza que o diálogo não pode significar uma renúncia ao anúncio do Evangelho. Aliás, um dos grandes desafios que hoje se colocam à missão é o de ser capaz de promover o diálogo com o outro sem renunciar ao anúncio daquilo que é próprio do cristianismo. Neste capítulo limitamo-nos quase exclusivamente ao diálogo inter-religioso pela simples razão de que, sem esquecer o diálogo ecuménico, tem sido nesta vertente do diálogo que a Igreja tem dado passos significativos nos últimos cinquenta anos. Contudo, facilmente se verá que aquilo que é dito a propósito do diálogo inter-religioso pode ser afirmado também acerca das outras vertentes do diálogo, nomeadamente o diálogo com as outras culturas. Neste capítulo apresentamos as razões que fundamentam o diálogo, as atitudes necessárias para a sua real concretização, as expressões ou as formas que pode assumir, assim como alguns

dos obstáculos que impedem ou retardam um diálogo profundo e profícuo entre as religiões.

## **1. Razões do diálogo**

No relacionamento com os outros, sobretudo com os que estão fora do espaço eclesial, a posição da Igreja Católica nem sempre foi a mesma. Relativamente às outras religiões, houve ao longo da história da Igreja ocasiões onde predominaram atitudes de isolamento, oposição e hostilidade. As Cruzadas e a Inquisição foram, por exemplo, duas expressões históricas do isolamento e da separação da Igreja face ao mundo numa atitude de agressividade e confronto com aqueles que pensavam e viviam de forma diferente. Atitudes de tolerância também as houve, sobretudo as que foram protagonizadas por algumas correntes teológicas que procuraram suavizar o radicalismo exclusivista de certas interpretações do axioma «*fora da Igreja não há salvação*» e as tentativas de adaptação da fé cristã às culturas dos povos evangelizados<sup>431</sup>. Hoje em dia, e no seguimento da investigação teológica sobre esta matéria e das intervenções do Magistério, a Igreja assumiu uma atitude de abertura às outras religiões, de respeito para com aqueles que professam outras crenças e de colaboração com as outras tradições religiosas, procurando manter abertos os caminhos do diálogo e da cooperação. A teologia da missão também integrou o diálogo na sua reflexão, sendo hoje um dado adquirido na investigação missiológica. A seguir ao Vaticano II o conceito de diálogo começou por ser utilizado, sobretudo para caracterizar todo o tipo de encontros e relações, a nível ecuménico com cristãos de outras denominações e a nível inter-religioso com crentes de outras tradições religiosas. Hoje, utiliza-se num leque mais vasto de situações, englobando também o mundo da cultura e da política e a própria vida da Igreja. De facto, nas últimas décadas o diálogo tem sido apoiado e acarinhado pela Igreja como testemunham os inúmeros encontros já realizados entre as várias

---

<sup>431</sup> Para uma exposição sobre a história e a hermenêutica do axioma «fora da Igreja não há salvação», cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 130-163; F. Sullivan, *Salvation outside the Church?*. New York, Paulist Press, 1992.

religiões<sup>432</sup>. Contudo, é pertinente questionar se o diálogo é apenas uma moda fruto de circunstâncias históricas ou se decorre de razões mais sólidas<sup>433</sup>.

O mundo plural em que vivemos está marcado pela proximidade e pela presença de outras religiões, de outras formas de organizar a vida social, de outras cosmovisões e filosofias de vida. Este contexto pode ser uma ótima ocasião para o encetar de um diálogo profundo e de uma colaboração mais estreita entre pessoas e grupos. O contexto pode facilitar, mas os fundamentos do diálogo não podem estar condicionados pelas necessidades ou constrangimentos do momento, isto é, não podem ser simplesmente determinados pelas circunstâncias.

### 1.1. Perspectiva antropológica

O conceito de diálogo usado na teologia e na missiologia reflecte a perspectiva que a antropologia filosófica contemporânea tem do homem<sup>434</sup>. Este é definido como

---

<sup>432</sup> É já vasto o número de iniciativas que são fruto do diálogo entre as religiões. A. Santos, *Teología sistemática de la misión*, pp. 515-614, apresenta o caminho já trilhado no diálogo com as outras religiões, em particular com o islamismo, o judaísmo, o hinduísmo, o budismo e as religiões tradicionais africanas. Do mesmo modo, dedica as páginas 615-707 a expor os avanços já feitos nos vários diálogos ecuménicos. Ver, também, I. Varanda; M. Cheza, «Subsídios para uma cronologia do diálogo inter-religioso (1893-2002)», *Humanística e Teologia* 24 (2003), pp. 211-251, onde se assinalam os passos mais significativos do diálogo inter-religioso.

<sup>433</sup> As circunstâncias históricas são descritas na *Gaudium et spes* 4-10 e incluem mudanças rápidas e profundas na ordem social, económica, cultural, religiosa, política, psicológica e moral; desequilíbrios e desigualdades de vária ordem; novas mentalidades e uma nova consciência de que a humanidade pode usar o seu poder, força e inteligência para o bem ou para o mal. Neste contexto, a Igreja afirma que tem uma resposta a dar e por isso «o Concílio propõe-se falar a todos os homens, para esclarecer o mistério do homem e para ajudar a encontrar a solução dos problemas maiores do nosso tempo» (GS 10).

<sup>434</sup> A este propósito é pertinente o projecto de José Maria Rosa ao propor a recuperação do modelo teológico trinitário para ultrapassar modelos filosóficos dualistas. Na sua opinião, assumir ontologicamente o paradigma trinitário conduz, por um lado, à rejeição da violência, da luta e da guerra como esquema de relação e, por outro, significa a recusa da lógica dualista e fatalista do poder, tantas vezes legitimado à sombra de uma certa imagem de Deus. O paradigma trinitário e relacional é uma instância crítica dos projectos filosóficos, políticos, sociais e culturais com tentações identitárias e homogeneizantes que se tornam violentos para com as singularidades. Cf. J. M. Rosa, *O primado da relação. Da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 51-52. De facto, o diálogo supõe o reconhecimento das diferenças e das singularidades próprias de cada pessoa e de cada grupo.

um ser de relação capaz de entrar em diálogo com o outro<sup>435</sup>. Martin Buber, por exemplo, defende que o diálogo genuíno é aquele que ocorre de uma pessoa receptiva para outra pessoa receptiva e não aqueles colóquios em que ninguém realmente olha para o seu parceiro e nem a ele se dirige. Segundo Buber há três espécies de diálogo: o autêntico «onde cada um dos participantes tem de facto em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva»; o diálogo técnico «que é movido unicamente pela necessidade de um entendimento objectivo»; e o monólogo disfarçado de diálogo onde duas ou mais pessoas, reunidas num local, «falam, cada um consigo mesmo, por caminhos tortuosos estranhamente entrelaçados e crêem ter escapado, contudo, ao tormento de ter que contar apenas com os próprios recursos»<sup>436</sup>. De acordo com Buber, o movimento básico dialógico consiste no «voltar-se-para-o-outro», ao passo que o movimento básico monológico «não é, como se poderia pensar, o desviar-se-do-outro em oposição ao voltar-se-para-o-outro, mas é o dobrar-se-em-si-mesmo». O dobrar-se-em-si-mesmo é diferente do egoísmo ou mesmo do egotismo. Ele denomina «dobrar-se-em-si-mesmo a admissão da existência do Outro somente sob a forma da vivência própria, somente como “uma parte do meu eu”. O diálogo torna-se aí uma ilusão»<sup>437</sup>.

Martin Buber apresenta três pressupostos do inter-humano: 1) que a aparência não intervenha perniciosamente na relação entre um ser pessoal e um outro ser pessoal; 2) que cada um tenha o outro em mente e que o torne presente no seu ser pessoal; 3) que nenhum dos parceiros queira impor-se ao outro. Ora, para haver uma conversação genuína «cada um dos seus participantes deve trazer-se a si mesmo para ela. E isto significa também que ele deve estar pronto a dizer em cada ocasião aquilo que verdadeiramente tem em mente no que diz respeito ao objecto da conversação»<sup>438</sup>.

---

<sup>435</sup> João Paulo II tem uma noção personalista do diálogo quando escreve que «ser humano é entrar em diálogo com o ‘outro’» (US 28).

<sup>436</sup> M. Buber, *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982, pp. 53-54.

<sup>437</sup> *Ibid.*, pp. 56-58.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 154.



Há autores, como M. Laval<sup>439</sup>, que defendem que o diálogo faz parte da estrutura fundamental do ser humano. Toda a palavra supõe um outro a quem se dirige, um outro para escutar e compreender. O diálogo permite que nos possamos reconhecer como seres humanos para além de todas as transformações, desfigurações, idades, diferenças de opinião, cultura, sexo, raça, gerações<sup>440</sup>. O diálogo «faz-nos entrar na filiação humana e humanizante, qualquer que sejam os avatares do nosso nascimento e da nossa história»<sup>441</sup>.

O próprio Concílio Vaticano II fala do homem como um ser social e relacional que «não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem relações com os outros» (GS 12). O ser humano é um ser dotado de inteligência e, por isso, capaz de investigar e conhecer a verdade (GS 15). Na sua consciência, ouve o apelo a amar e a fazer o bem (GS 16). É livre e, portanto, capaz de tomar decisões (GS 17).

Num outro registo, mas ainda dentro da reflexão filosófica sobre o homem como um ser em relação, Bernard Lonergan defende que o diálogo permite passar do «conflito de opiniões» para «um encontro de pessoas». Cada pessoa pode revelar a sua inclinação natural para compreender, para julgar sensatamente, para avaliar com imparcialidade e para estar aberto à amizade<sup>442</sup>. Enunciam-se, de seguida, e tendo como apoio o pensamento filosófico e teológico de B. Lonergan, alguns fundamentos a partir dos quais o diálogo em geral, e em particular o diálogo inter-religioso, pode não só nascer, mas ser muito enriquecedor.

---

<sup>439</sup> Cf. M. Laval, «Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain», *Spiritus* 169 (2002), pp. 437-447.

<sup>440</sup> J. Pawlik, partindo de Habermas e Lévinas, diz que o diálogo supõe a pluralidade, assim como alguns princípios comuns e a vontade de comunicar. No diálogo joga um papel importante a compreensão. Defende que deve dar-se a primazia ao diálogo cultural, pois esse é a base de todos os outros. Cf. J. Pawlik, «Dialogue profétique». [Texto de aulas. Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2006]. Na vida pública, o diálogo é, também, um instrumento que diferentes grupos podem utilizar para resolver os seus problemas de coexistência de uma forma aceitável. Cf. B. Ackerman, «Why dialogue?», *The Journal of Philosophy* LXXXVI, 1, (1989), p. 9.

<sup>441</sup> M. Laval, «Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain», p. 455.

<sup>442</sup> Cf. B. Lonergan, «Natural right and historical mindedness», in F. Crowe, (ed.), *A third collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*. Mahwah, Paulist Press, 1985, p. 183: «Every person can reveal to any other his natural propensity to seek understanding, to judge reasonably, to evaluate fairly, to be open to friendship. While the dialectic of history coldly relates our conflicts, dialogue adds the principle that prompts us to cure them, the natural right that is the inmost core of our being».

B. Lonergan defende que todo o ser humano tem a capacidade de se auto-transcender. O nosso desejo de conhecer e o conhecimento alcançado não são um fim em si mesmos; pelo contrário, o nosso conhecimento está orientado para a acção, para o agir inteligível. É ao nível do agir que o homem se transcende a si próprio, tomando deliberações de acordo com os valores últimos. A questão de Deus situa-se neste nível, onde a reflexão conduz o espírito humano a transcender-se e a compreender o seu próprio mundo. Lonergan explica que a questão de Deus emerge quando o homem se interroga acerca da possibilidade de uma inquirição frutuosa, reflecte sobre a natureza da reflexão e delibera sobre o valor da deliberação. Em todo este processo, o homem precisa de descobrir uma causa final, um valor sem ambiguidade, que seja o fundamento e o sustentáculo para prosseguir a sua caminhada em busca do Bem. O autor reconhece que a questão de Deus tem diferentes matizes, conforme as culturas e as épocas históricas em que ela for colocada, porém está sempre presente no processo de auto-transcendência do espírito humano<sup>443</sup>.

A questão de Deus e a capacidade de auto-transcendência do espírito humano estruturam a discussão da experiência religiosa em Lonergan. Ele sugere que o ponto de partida é a transformação espiritual da pessoa. Capaz de se auto-transcender, o homem pode amar a Deus, ou melhor, responder ao amor infinito e gratuito de Deus. Vivendo neste amor de Deus, toda a sua vida é transformada: família, trabalho, cidadania, filiação religiosa. Deste modo, as diferentes tradições religiosas da humanidade fazem parte das muitas expressões da experiência religiosa, enquanto relação íntima com o divino. Elas são um tesouro onde o sagrado se manifesta. No seguimento de F. Heiler, Lonergan apresenta os elementos comuns a todas as religiões: a crença numa realidade transcendente, mas que é imanente ao coração humano, coincide com a suprema beleza, é a melhor instância da verdade, da rectidão e do bem, e é amor, misericórdia e compaixão. Para ir ao encontro dessa realidade, o homem tem de encetar caminhos de

---

<sup>443</sup> Cf. B. Lonergan, *Method in theology*, pp. 101-124; D. Carmody, «The desire for transcendence. Religious conversion», in V. Gregson, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988, pp. 57-73.

arrependimento, perdão, amor e, até, amor aos inimigos; o objectivo da vocação humana é a união com o transcendente, ou seja, amar a Deus e ser amado por Deus<sup>444</sup>.

Uma questão incontornável na filosofia da religião é formulada por Lonergan da seguinte forma: como é que um cristão pode explicar as semelhanças entre as várias religiões sem negar o que é único no cristianismo?<sup>445</sup> Todas as religiões têm Deus como o horizonte último do sentido da vida e do ser. O mesmo se passa com o cristianismo. Contudo, segundo Lonergan, a peculiaridade do cristianismo não está na *posse* da graça de Deus, mas na *mediação* da graça de Deus, através de Cristo. Assim, o cristianismo não é distinto das outras religiões na realização da auto-transcendência, mas no *como* o homem alcança essa auto-transcendência<sup>446</sup>. Temos, pois, por um lado a verificação do carácter comum da experiência religiosa e por outro a especificidade do caminho cristão. Pensamos que o diálogo inter-religioso só poderá surgir e ser cultivado partindo da aceitação comum da experiência religiosa presente em todas as culturas e religiões.

## 1.2. Perspectiva teológica

Poder-se-ia pensar que após tantos séculos de atitudes exclusivistas e de isolamento, a Igreja escolhesse o diálogo, nomeadamente o diálogo inter-religioso, como uma estratégia para fazer frente às dificuldades que o mundo contemporâneo coloca ao seu projecto evangelizador. Porém, esta ideia é abertamente rejeitada pela encíclica *Redemptoris missio*. O diálogo não é uma nova estratégia, nem o resultado de táticas ou interesses. Pelo contrário,

«é uma actividade que apresenta motivações, exigências, dignidade própria: é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, operou em cada homem. Por ele, a Igreja pretende descobrir as ‘sementes do Verbo’, os ‘fulgores daquela verdade que ilumina todos os homens’ - sementes e fulgores que se abrigam nas pessoas e nas tradições religiosas da humanidade. O diálogo fundamenta-

---

<sup>444</sup> Cf. B. Lonergan, *Method in theology*, pp. 474-489.

<sup>445</sup> «How may a Christian account for the great similarity in the diverse high religions without denying the uniqueness of Christianity?». B. Lonergan, «The future of christianity», in W. Ryan; B. Tyrrell, (eds.), *A second collection*. Philadelphia, Westminster Press, 1974, p. 151.

<sup>446</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

se sobre a esperança e a caridade, e produzirá frutos, no Espírito» (RM 56).

Isto significa que, segundo a encíclica *Redemptoris missio*, o diálogo da Igreja com o mundo e com as outras religiões é uma exigência do Espírito Santo. Através do diálogo os cristãos procuram ser fiéis à acção de Deus na história. Deus quer entrar em diálogo com a humanidade, por isso enviou o Seu Filho ao mundo e, através do Espírito Santo, continua este diálogo de amor. Numa perspectiva teológica, o diálogo é fruto da própria revelação divina, tendo a sua fonte em Deus, pois o Deus que revelou o seu amor pela humanidade na pessoa de Jesus Cristo é relacional<sup>447</sup>.

A esta iniciativa de Deus corresponde a livre resposta de cada pessoa<sup>448</sup>. Isto significa que este diálogo de salvação ocorre entre Deus e a humanidade de forma permanente e universal e não conhece limites. O homem é convidado a contemplar o mistério de Deus que salva, mas esta contemplação realiza-se num processo de diálogo que exige uma atitude de escuta. Deste modo, somos capazes de descobrir a actividade de Deus na vida das pessoas, inclusivamente nas suas experiências religiosas. Este diálogo salvífico é mediado através de múltiplos intermediários simbólicos, sociais e históricos. Por outro lado, dialogar leva-nos a tomar consciência das nossas próprias experiências religiosas e dos seus conteúdos. Finalmente, no diálogo, a experiência dos outros é percebida como diferente da nossa e interpelante para nós.

A referência à verdade deve estar sempre presente como horizonte que sustenta e enquadra toda a iniciativa dialógica. Borges de Pinho, fazendo uma alusão ao parágrafo 39 do documento *Diálogo e anúncio*, onde se diz que a Igreja deve entrar em diálogo com todos, não por razões antropológicas, mas teológicas [diálogo de Deus com a humanidade], defende que no diálogo inter-religioso deve-se procurar ajudar a descobrir em comum «a necessidade de uma abertura radical a uma Verdade maior e mais

---

<sup>447</sup> Cf. G. Olikenyi, *African hospitality. A model for the communication of the Gospel in the African cultural context*. Nettetal, Steyler Verlag, 2001, p. 154.

<sup>448</sup> Só em liberdade o homem pode responder à iniciativa de Deus. A declaração conciliar *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa é categórica neste ponto. O texto apresenta a liberdade religiosa como um direito fundamental da pessoa humana. No campo religioso, o homem não pode ser obrigado a agir contra a sua consciência, nem impedido de proceder de acordo com ela. O exercício da religião consiste acima de tudo em actos voluntários e livres, pelos quais o homem se ordena directamente para Deus. Cf. DH 2-3.

profunda que supera o carácter parcial das nossas verdades sempre particulares e marcadas pela historicidade do viver humano»<sup>449</sup>.

Inspirados na vida e missão de Jesus e movidos pelo Espírito, os crentes transportam consigo o desafio de plasmar as suas relações com os outros, dentro ou fora do círculo da sua religião, em todas as áreas da sua vida, à imagem do diálogo que é a essência da Trindade<sup>450</sup>.

### 1.3. Perspectiva missiológica

Numa perspectiva missiológica, o diálogo não é apenas um dos vários caminhos da missão, mas é, sobretudo, uma atitude que deve permear toda a actividade missionária da Igreja. Numa obra já com várias décadas, Paul Tillich diz que nós: 1) só podemos falar com os outros se participarmos das suas preocupações, não por condescendência, mas partilhando-as; 2) por outro lado, só podemos propor-lhes uma resposta cristã, se formos diferentes deles; 3) podemos usar estas pessoas e as suas ideias para despertar aqueles que no nosso grupo estão a viver numa espécie de «torre de marfim» e, deste modo, desconstruir a complacência daqueles que entre nós presumem saber todas as respostas<sup>451</sup>. Consideramos que estas ideias de Tillich estão presentes naquilo que hoje se entende por diálogo, nomeadamente numa perspectiva missionária. Seu turno, Henrich Fries afirma que a evangelização sem correspondência não pode ser o que é nem o que quer ser, e esta correspondência não pode existir sem diálogo, sem a possibilidade e a capacidade do homem escutar e responder. Há, por isso, uma conexão indissolúvel entre a evangelização e o diálogo, a qual exige que o evangelizador conheça e ame o Evangelho e, ao mesmo tempo, conheça e ame o homem a quem vai anunciar o Evangelho<sup>452</sup>. No que ao campo da missão concerne, o diálogo

---

<sup>449</sup> J. E. Borges de Pinho, «Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso», *Humanística e Teologia* 26, fasc. 3 (2005), p. 353.

<sup>450</sup> Cf. J. Espeja, *Jesucristo. La invención del diálogo*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 410.

<sup>451</sup> Cf. P. Tillich, *Theology of culture*. Oxford, Oxford University Press, 1959, p. 207.

<sup>452</sup> Cf. H. Fries, «Evangelization and dialogue», in M. Dhavamony, (ed.), *Evangelization, dialogue and development*. Roma, Università Gregoriana, 1972, pp. 251-253.

também está fundado em sólidas razões. Ele permite corrigir atitudes do passado e perspectivar a missão tendo em conta não só o evangelizador, mas também o ouvinte que escuta o anúncio. O diálogo acentua o «estar com», a «escuta», a mútua troca de dons e a presença do Espírito Santo<sup>453</sup>.

Como é claro em *Diálogo e anúncio*, o diálogo não substitui a proclamação, mas ambos são dois momentos internos de uma mesma realidade: a evangelização. A relação entre as duas dimensões é íntima: «nem o diálogo é tal se não pronuncia o nome pessoal daquele em virtude do qual se fala, nem o anúncio pode ser cristão se não se realiza no encontro pessoal com os destinatários»<sup>454</sup>. Em síntese, diríamos que hoje em dia o diálogo é um elemento essencial da missão, sem o qual não é possível anunciar o Evangelho de forma credível.

*Diálogo e anúncio*, no parágrafo 32 fala da relação entre diálogo e purificação. Talvez aqui se encontre alguma intuição referente ao diálogo profético. O texto diz que no diálogo com os membros das outras tradições religiosas, os cristãos podem desafiá-los, num espírito pacífico, relativamente ao conteúdo das suas crenças. Depois acrescenta: «mas os cristãos também devem permitir que eles próprios sejam questionados», pois, não obstante a revelação de Deus em Jesus Cristo, às vezes a forma como os cristãos entendem a sua religião e a praticam necessita de purificação. Mais à frente, no parágrafo 49, encontra-se a mesma ideia quando se afirma que os cristãos devem estar preparados para aprender dos outros e receber deles os valores positivos das suas tradições. Através do diálogo, os cristãos podem rever ideias feitas, abandonar preconceitos arraigados e permitir que a compreensão da sua fé seja purificada. E, no parágrafo 79 retoma-se o mesmo pensamento quando se diz que o diálogo na Igreja deve ser visto como possuindo um «papel profético», pois ao dar testemunho dos valores do Evangelho, ela provoca questões às religiões. Do mesmo modo, a Igreja,

---

<sup>453</sup> Cf. D. Door, *Mission in today's world*, p. 16. De certa forma o diálogo na missão é um «triálogo» porque envolve uma terceira parte (o Espírito Santo), como sugere G. Olikenyi. Este autor defende que o diálogo em África se deve inspirar na hospitalidade africana. A comunicação entre o hóspede e o anfitrião é mutuamente interactiva. Supõe escuta, abertura e respeito pela outra pessoa; uma vontade de escutar e de acreditar que o outro tem algo para ensinar e para aprender. Um espírito de partilha de experiências que brota do amor e da humildade. Cf. G. Olikenyi, *African hospitality*, pp. 154-155.

<sup>454</sup> E. Bueno de la Fuente, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1999, p. 298.

enquanto carrega as marcas das limitações humanas, pode sentir-se ela própria também desafiada a avançar pelos caminhos da conversão a Deus.

## **2. Pré-requisitos para o diálogo**

O diálogo inter-religioso requer alguns pré-requisitos para que possa decorrer num ambiente onde os interlocutores se sintam partes iguais do próprio diálogo. Neste ponto, socorremo-nos da investigação teológica sobre o diálogo inter-religioso feita por Jacques Dupuis. Na sua opinião, são imprescindíveis, pelo menos, dois passos prévios para que se possa dar início a um genuíno diálogo inter-religioso: a purificação da memória e a purificação da linguagem teológica.

Frequentemente, ao longo da história, pessoas e povos sofreram violência e discriminação às mãos de pessoas de outras religiões. Houve, repetidamente, perseguições e guerras em nome da religião. Por isso, não basta esquecer as discórdias do passado como se nada tivesse acontecido. Aliás, o esquecimento poderia ser visto como uma traição. Dupuis defende que é necessário curar a memória através de uma determinação comum para iniciar relações mútuas, novas e construtivas, edificadas sobre o diálogo, a colaboração e o verdadeiro encontro. Esta purificação da memória pode ser dolorosa. No caso da Igreja, a purificação da memória significa, por exemplo, fazer um exame de consciência e pedir perdão pelos erros e infidelidades de muitos dos seus filhos que, ao longo da história, obscureceram o seu rosto e a sua mensagem<sup>455</sup>.

Também é necessário proceder a uma purificação da linguagem teológica. Por exemplo, a avaliação cristã das outras religiões tem sido muitas vezes negativa e interrogatória. A terminologia usada para os membros das outras religiões é frequentemente pejorativa. Nalguns círculos eclesiais ainda se fala de «pagãos»,

---

<sup>455</sup> Em 1975, num discurso proferido durante um encontro no Vaticano entre as igrejas de Roma e de Constantinopla, Paulo VI disse que «a purificação íntima da memória» vai abrindo caminho através dos encontros ecuménicos. Paulo VI, «Unidos para a construção de uma nova era de concórdia fraterna», in *Ensinamentos de Paulo VI*, 6. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1976, p. 463. Sobre o lugar e a importância da purificação da memória para identificar os aspectos nos quais, ao longo da história da Igreja, nem sempre brilhou o espírito evangélico, ver a carta apostólica de João Paulo II, *Novo millennio ineunte* §6.

«infiéis» e «não-crentes». O próprio termo «não-cristão» deve ser considerado ofensivo. Que pensaríamos nós se nos considerassem «não-hindus» ou «não-budistas»? Na verdade, as pessoas devem ser identificadas na base da auto-compreensão que têm de si próprias e não a partir de algum preconceito exterior, defende J. Dupuis<sup>456</sup>. Aliás, o diálogo é um processo que, mais do que sistemas, envolve pessoas. Por isso, o seu primeiro objectivo é alcançar compreensão mútua (cf. NA 3), uma vez que a ignorância alimenta os preconceitos. M. Fitzgerald cita um documento da Santa Sé onde se apresentam algumas orientações para as relações com os judeus<sup>457</sup> para defender que, no diálogo, os membros de outras religiões devem ter a possibilidade de se auto-definirem à luz da sua própria experiência religiosa<sup>458</sup>. O outro é sempre um sujeito e não um objecto.

M. Fitzgerald<sup>459</sup> fala igualmente das condições para o diálogo. Refere a necessidade de um clima de abertura e de receptividade ao outro, lado a lado com o discernimento, pois em todas as tradições religiosas podem existir elementos positivos e negativos. São ainda necessárias: abertura à verdade, muita paciência e perseverança e ter a consciência dos inúmeros obstáculos de índole social, histórica e política que dificultam o encontro e o diálogo. O diálogo inter-religioso necessita, também, de um ambiente de liberdade religiosa e de liberdade de consciência que possibilite um clima

---

<sup>456</sup> Estas considerações de J. Dupuis encontram-se numa conferência intitulada «Christianity and other religions: from confrontation to dialogue» publicada pelo semanário *The Tablet* nas edições de 20 e 27 de Outubro e 3 de Novembro de 2001. Ver também J. Dupuis, «O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista», in *Religiões. Identidade e violência*. Lisboa, Alcalá, 2003, p. 325. A este propósito, M. Amaladoss advoga que se abandone a atitude da teologia cristã que considera as outras religiões como «preparatórias» do cristianismo. Cf. M. Amaladoss, «Religious pluralism and mission», *Ishavni Documentation and Mission Digest* 19 (2001), p. 88. Nesta matéria, parece-nos que permanece válido o princípio hermenêutico formulado por W. C. Smith: «no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers». W. C. Smith, «Comparative religion. Whither – and why?», in M. Eliade; J. Kitagawa, (eds.), *The history of religions. Essays in methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959, p. 42.

<sup>457</sup> Cf. Committee for Religious Relations with the Jews, «Guidelines on religious relations with the Jews (1 December, 1974)», in A. Flannery, *Vatican Council II. The conciliar and post conciliar documents*. Northport, Costello Publishing Company, 1988, pp. 743-749. A determinado passo, o texto afirma: «Dialogue demands respect for the other as he is; above all, respect for his faith and his religious convictions». *Ibid.*, p. 744.

<sup>458</sup> Cf. M. Fitzgerald, «*Nostra aetate*, a key to interreligious dialogue», *Gregorianum* 87, 4 (2006), pp. 709-710.

<sup>459</sup> Cf. M. Fitzgerald; J. Borelli, *Interfaith dialogue. A catholic view*. London, SPCK, 2006, pp. 34-35.



de profundo respeito pelas convicções do outro<sup>460</sup>. Ou seja, sem a garantia da liberdade religiosa não é possível cultivar um verdadeiro diálogo entre as religiões.

### 3. Atitudes a cultivar

David Bosch oferece-nos algumas orientações pertinentes para tornar mais efectivo o diálogo inter-religioso e vencer os obstáculos que dificultam o seu progresso<sup>461</sup>. Bosch argumenta que se deve superar a alternativa estéril entre a pretensão confortável das atitudes que reclamam o absolutismo de uma religião e aquelas que defendem um pluralismo arbitrário. Ele considera que a conjugação entre diálogo e missão pode ajudar a equilibrar o compromisso com a própria religião e a abertura à religião dos outros. Assim, o verdadeiro diálogo pressupõe a aceitação, de bom grado, e não com ressentimento, da coexistência das várias religiões; pressupõe empenhamento, pois o diálogo só faz sentido se tivermos a convicção de não caminharmos para o vazio, mas ao encontro de Deus, que vai à nossa frente. É necessário aceitar a coexistência de diferentes crenças, pois não podemos dialogar como se nos ressentíssemos da presença dos outros e das suas opiniões. O diálogo e a missão só podem ter lugar numa atitude de humildade, daí que a sua finalidade não seja converter ou atacar os outros, impor uma religião e anular outra, mas partilhar crenças e colaborar mutuamente, acreditando que as crenças, quando são interiorizadas e verdadeiramente assumidas, têm consequências na vida das pessoas e das sociedades. O diálogo inter-religioso supõe um grande respeito pela religião, cultura, valores e instituições do outro. Não se trata de uma aceitação pura e simples das outras religiões, mas do reconhecimento de que os nossos interlocutores têm algo a dizer, têm pontos de vista que merecem ser ponderados. Por isso, o diálogo exige respeito e tolerância entre as partes<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Cf. J. E. Borges de Pinho, «Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso», p. 355.

<sup>461</sup> Cf. D. Bosch, *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll, Orbis Books, 1991, pp. 483-489.

<sup>462</sup> C. Srambical refere algumas condições para que o diálogo seja efectivo (ele fala no contexto indiano, mas serve para outras latitudes). É necessário abertura, respeito pelos outros e suas tradições culturais e religiosas; uma mente capaz de escutar e compreender e um coração compassivo. O diálogo «requer mais

Das atitudes requeridas para estabelecer um diálogo sincero entre as religiões, pelo menos três são fundamentais: respeito pelo outro, fidelidade à própria tradição religiosa e abertura à verdade.

Em primeiro lugar, é necessária uma atitude de grande respeito pelo outro interlocutor, pois todo o diálogo feito a partir de uma posição de poder está condenado ao fracasso. Quando um dos interlocutores se apresenta conscientemente numa posição de superioridade, ou quando, numa atitude de subserviência, o outro se coloca numa posição inferior, não há espaço para o diálogo como acontecia, por exemplo, no paradigma missionário do colonialismo. A superioridade pode ser de ordem política, cultural, económica, militar, religiosa, etc., mas é sempre inibidora do diálogo. Para ultrapassar a arrogância e a prepotência, o Concílio Vaticano II recorda que a benevolência e o amor são atitudes que os cristãos devem cultivar para mais facilmente estabelecerem um diálogo com aqueles que pensam e agem de modo diferente, inclusivamente em matéria religiosa (cf. GS 28).

Em segundo lugar, o diálogo exige a fidelidade à própria fé. O respeito pelo outro e o colocar-se ao seu nível não significa o abandono das próprias convicções religiosas. Pelo contrário, o diálogo sincero exige que cada um dos interlocutores seja fiel às suas convicções (cf. DA 48). M. Fitzgerald defende que é necessário também ter convicções firmes e seguras, sem as quais se pode cair na indiferença face aos valores religiosos e na tentação de não considerar seriamente as convicções religiosas dos outros. Ou então, se a pessoa não está firme na sua fé, corre o risco de assumir uma atitude agressiva e defensiva face ao outro<sup>463</sup>. Como mencionámos, os pluralistas defendem que o diálogo inter-religioso só é possível quando o cristianismo abandonar a pretensão de superioridade, considerando todas as religiões iguais e abandonando também a pretensão de apresentar Jesus Cristo como único Salvador e mediador. Pelo

---

do que tolerância. Se queremos trabalhar numa colaboração diária com eles, [os pobres e marginalizados] é necessário empatia e simpatia». C. Srambical, «Challenges and responses in Central Indian Province», in L. Stanislaus; A. D'Souza, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003, p. 138. Como atitudes para promover o diálogo, E. Bueno de la Fuente enumera as seguintes: aceitar os outros, busca renovada da verdade, evitar o fanatismo e o cepticismo, evitar o excesso de ingenuidade e de espírito crítico. Se quem dialoga é crente, deve apresentar-se como tal. Cf. E. Bueno de la Fuente, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 295-296.

<sup>463</sup> Cf. M. Fitzgerald; J. Borelli, *Interfaith dialogue*, p. 34.

contrário, a *Redemptoris missio* diz que todo o interlocutor deve ser «coerente com as próprias tradições e convicções religiosas, e disponível para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade, e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos» (RM 56). Na perspectiva da Igreja, o verdadeiro diálogo supõe compromisso e adesão às próprias convicções, traduzidas no testemunho de uma vida coerente com a fé professada<sup>464</sup>.

Em terceiro lugar, o diálogo requer, obviamente, abertura à verdade. O documento *Diálogo e anúncio* recorda, no parágrafo 48, que Deus também se manifestou aos crentes das outras religiões. Por isso, os cristãos devem aproximar-se das convicções e valores dos outros com uma mente receptiva. E, no parágrafo seguinte, convida os cristãos, por um lado, a manter a sua identidade intacta e, por outro, a «estarem preparados para aprender e para receber dos outros e através deles os valores positivos das suas tradições» (DM 49). Devem, através do diálogo, abandonar preconceitos, rever ideias feitas e permitir que a sua compreensão da fé seja purificada. O diálogo deve reconhecer que as outras religiões são um mundo em si próprias, possuidoras de cosmovisões diferentes, evitando tratá-las a todas por igual<sup>465</sup>.

Posteriormente, estas ideias foram reafirmadas num documento da Comissão Teológica Internacional, intitulado *O cristianismo e as religiões* e publicado em 1996. Assim aquilo que nas outras religiões existe de verdadeiro e digno de apreço vem de Cristo no Espírito Santo e não constitui menosprezo ou depreciação (CR 94). Relativamente ao valor das outras religiões e à sinceridade dos seus membros, a posição

---

<sup>464</sup> É curioso verificar que o Conselho Mundial das Igrejas tem uma posição semelhante. Entre as orientações para o diálogo com pessoas de outras crenças e ideologias, diz que um verdadeiro diálogo exige o testemunho das nossas convicções profundas e, ao mesmo tempo, a escuta das convicções dos nossos interlocutores. Cf. World Council of Churches, *Guidelines on dialogue with people of living faiths and ideologies*. Geneva, WCC, 1979, p. 16.

<sup>465</sup> Neste sentido, é pertinente a observação de D. Bosch segundo a qual quer o inclusivismo (representado, por exemplo, por K. Rahner) quer o pluralismo (de que P. Knitter é um dos maiores defensores) nivelam todas as religiões, não respeitando as suas diferenças. Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, pp. 485-486. As categorias utilizadas para articular todas as questões relacionadas com o diálogo inter-religioso e o papel das religiões (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) mostraram-se insuficientes. Alguns autores têm proposto novas terminologias. A. Torres Queiruga, por exemplo, propõe as três seguintes categorias: «universalismo assimétrico» para ultrapassar as tendências do absolutismo cristão, «teocentrismo jesuânico» para resolver alguns problemas do inclusivismo e «inreligionación» para ir mais longe que a inculturação. Cf. A. Torres Queiruga, «El diálogo de las religiones en el mundo actual», *CONFER* 48, n° 186 (2009), pp. 245-254.

católica defende que o diálogo vive da «pretensão de verdade daqueles que nele participam» (CR 100) e que anular as diferenças em nome de um pretenso irenismo é falsear o problema.

Se o exclusivismo eclesiocêntrico não é sustentável – pelo menos na sua interpretação clássica – pois contradiz a própria pedagogia divina<sup>466</sup>, o pluralismo teocêntrico faz tábua rasa das particularidades da história. Ao defender que todas as religiões valem o mesmo e que todas as doutrinas são verdadeiras, o pluralismo é, na verdade, uma porta aberta para o relativismo. Os pluralistas defendem que nenhum acontecimento histórico pode reivindicar a unicidade e a universalidade que o cristianismo atribui ao evento Jesus Cristo. Segundo eles, a história das religiões testemunha uma multiplicidade de vias para a salvação, «com credenciais análogas, dotadas todas de igual valor em sua variedade; e que apresentam todas, além disso, pretensões de universalidade, se não de “absolutismo”, entre si conflituantes»<sup>467</sup>. Defendem, igualmente, que o diálogo inter-religioso só é sincero se houver igualdade entre os participantes. Isto significa que, enquanto o cristianismo não renunciar às suas pretensões tradicionais relativamente a Jesus Cristo, esse diálogo não é possível<sup>468</sup>. Pelo contrário, o verdadeiro diálogo inter-religioso requer que cada religião – e cada crente dessa religião – assuma aquilo que a identifica, mesmo aqueles elementos que a separam das outras crenças ou as contradizem.

Como fundamento destas atitudes há uma postura básica que é a sinceridade. A sinceridade do diálogo requer que os interlocutores estejam, por um lado, firmemente convencidos de que é fundamental reconhecer e respeitar o outro e as suas posições e estar ciente das suas próprias convicções. A sinceridade do diálogo requer que não se fique limitado a informar os outros acerca da beleza e grandeza da própria fé. Pelo contrário, é necessário explicar a extensão do fosso existente entre os conteúdos das diversas crenças e a sua vivência prática. Ou seja, há uma necessidade de ir diminuindo

---

<sup>466</sup> A este propósito, recorde-se, por exemplo, a atitude de Jesus face aos estrangeiros e aos samaritanos. A todos tratou com respeito e com eles encetou um verdadeiro diálogo. Cf. Lc 7,1-10; Jo 4,1-42.

<sup>467</sup> J. Dupuis, *O cristianismo e as religiões*, p. 120.

<sup>468</sup> Respondendo aos pluralistas, J. Dupuis afirma que «com o pretexto da honestidade do diálogo não se pode nem sequer temporariamente pôr entre parêntesis a própria fé (realizando uma *epoché*), esperando – como foi sugerido – descobrir eventualmente a verdade dessa fé por meio do próprio diálogo». Cf. *Ibid.*, p. 285.

a distância entre aquilo que se professa e a tradução da fé na vida quotidiana. Neste sentido, o diálogo sincero e honesto é um caminho para a própria conversão<sup>469</sup>.

#### **4. Várias formas do diálogo**

O diálogo entre culturas e religiões pode assumir diversas formas. Nesta matéria, parece-nos útil ter como ponto de partida o documento *Diálogo e missão* que a Santa Sé publicou em 1984 e no qual se enumeram quatro formas de diálogo a cultivar entre os cristãos e os membros das outras religiões. Com algumas variantes, sobretudo na terminologia, estas quatro formas mantêm a sua actualidade.

Em primeiro lugar, os cristãos são convidados ao diálogo da vida, entendido como «um estilo de acção, uma atitude e um espírito que guie o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores» (DM 29). Em segundo lugar, propõe-se o diálogo com as obras, ou seja, a «colaboração com objectivos de carácter humanitário, social, económico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem» (DM 31). Em terceiro lugar, menciona-se o diálogo ao nível dos especialistas, sobretudo da teologia, «para confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimónios religiosos e aplicá-los aos problemas que se põem à humanidade» (DM 33). A terminar, o documento apela ao diálogo ao nível da experiência religiosa, onde os participantes podem «compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, e de fé e de compromisso, expressões e caminhos na busca do Absoluto» (DM 35).

Alguns teólogos, como por exemplo Michael Amaladoss, agrupam estas quatro formas de diálogo em dois níveis: o diálogo ao nível cívico e o diálogo ao nível religioso propriamente dito. O primeiro nível, diálogo ao nível cívico, ocorre quando os crentes das várias religiões colaboram entre si e unem esforços para construir uma comunidade onde reine a liberdade, a justiça e a paz. No segundo nível, de âmbito

---

<sup>469</sup> Cf. *Vienna international christian-islamic round table manifesto* (24<sup>th</sup> October, 2008), p. 36.

estritamente religioso, ao colaborarem uns com outros, descobrem o outro como crente e todos se reconhecem como colaboradores ao serviço do projecto de Deus de construir uma comunhão cósmica<sup>470</sup>.

Ao nível cívico assume particular importância a colaboração mútua e o diálogo para a prossecução de objectivos comuns. Num mundo que atravessa momentos dramáticos – guerras, terrorismo, degradação ambiental, pobreza, opressão, só para nomear alguns dos mais trágicos –, as religiões devem unir-se e colaborar para travar e neutralizar todas as forças que impedem a paz e a harmonia, a justiça e a liberdade. Os objectivos desta colaboração têm carácter humanitário, social, económico e político, e orientam-se para a criação de uma sociedade mais justa e fraterna, a promoção do bem comum e a eliminação de tudo o que atenta contra a dignidade da pessoa humana<sup>471</sup>. Este primeiro nível de diálogo não levanta questões acerca da verdade ou da falsidade das religiões. Elas existem e fazem parte da sociedade civil e da comunidade política exercendo aí a sua influência e participando na construção do tecido social. O ponto de convergência do diálogo neste primeiro nível é constituído pelos direitos comuns e pelos valores que os membros das várias religiões querem defender e promover juntos, diz Amaladoss<sup>472</sup>.

No segundo nível, o diálogo inter-religioso já ocorre no plano religioso propriamente dito. Neste campo, Amaladoss salienta o valor simbólico da Jornada de Oração pela Paz em Assis, convocada pelo papa João Paulo II e realizada em 1986. O gesto do papa significou, na prática, a aceitação da legitimidade das outras religiões como meios capazes de proporcionar o encontro divino-humano através da oração. O encontro de Assis testemunha que os membros de todas as religiões são capazes de rezar e que as suas orações podem ser eficazes<sup>473</sup>. Neste nível, o objectivo do diálogo não é fazer um estudo comparativo das várias religiões, nem procurar um denominador comum entre elas. Segundo Amaladoss, o diálogo inter-religioso é uma acção recíproca

---

<sup>470</sup> Cf. M. Amaladoss, «The challenges and opportunities of dialogue with other religions», in L. Stanislaus; A. D'Souza, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003, p. 104.

<sup>471</sup> Este nível é aquele a que os textos do magistério se referem como sendo o diálogo das obras e da vida. Cf. DM 30-32; DA 42; RM 58-59.

<sup>472</sup> Cf. M. Amaladoss, «The challenges and opportunities of dialogue with other religions», p. 107.

<sup>473</sup> Cf. *Ibid.*

com quatro objectivos: compreensão mútua, profecia mútua, enriquecimento mútuo e comunhão mútua. O diálogo inter-religioso é uma acção recíproca de diferentes experiências de fé. Ora, dado que a fé é uma resposta ao chamamento de Deus, o mundo não é um supermercado de crenças onde testamos diferentes religiões e escolhemos a mais conveniente ou a que nos parece mais razoável ou mais verdadeira. É Deus que nos escolhe, nós não escolhemos Deus. Somos livres para responder ao seu apelo. Então a religião pode ser vista como uma acção recíproca entre a liberdade de Deus que chama e a liberdade do homem que responde. Esta é a verdadeira base e fundamento da diversidade religiosa<sup>474</sup>. O diálogo neste patamar pode contribuir para acabar com a ignorância que leva ao preconceito, cria guetos, levanta muros e gera violência. Pela profecia mútua reconhecem-se as falhas e os condicionamentos culturais e históricos próprios de todas as religiões. Deste modo, quando uma religião se encontra com outra, torna-se consciente das suas falhas e limitações. Por exemplo, no mútuo encontro entre o hinduísmo e o cristianismo, os hindus podem tornar-se mais sensíveis aos aspectos sociais e históricos e os cristãos podem crescer na dimensão mística e contemplativa<sup>475</sup>. Aliás, um dos frutos do diálogo inter-religioso a este nível é a transformação recíproca de que fala o documento *Diálogo e missão*: o diálogo torna-se «fonte de esperança e factor de comunhão na transformação recíproca» (DM 43).

Ainda a propósito das quatro formas de diálogo mencionadas no documento *Diálogo e missão*, convém ter presente que não é obrigatório que elas se sucedam cronologicamente ou que só é possível iniciar uma determinada forma de diálogo se a anterior já tiver sido implementada. Na verdade, as quatro formas de diálogo podem ser cultivadas simultaneamente. Por outro lado, a preferência por uma ou outra forma de diálogo depende das circunstâncias concretas, havendo regiões do globo onde uma forma de diálogo é mais urgente do que outras<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 111-113.

<sup>475</sup> M. Amaladoss refere o percurso espiritual de Gandhi para ilustrar como o encontro entre religiões pode conduzir ao enriquecimento recíproco. Gandhi permaneceu um hindu, mas a sua teoria e prática da não-violência foi enriquecida pela sua experiência do jainismo quando criança e pelo seu encontro com o Sermão da Montanha, quando adulto. Cf. *Ibid.*, p. 113.

<sup>476</sup> No caso concreto da Índia, e devido ao crescimento do nacionalismo e do fascismo nalguns dos seus Estados, M. Amaladoss considera que é urgente o diálogo no primeiro nível para criar uma sociedade mais justa e livre. Cf. *Ibid.*, p. 119.

## 5. Obstáculos ao diálogo

Tal como existem obstáculos em qualquer projecto humano, também o diálogo enfrenta resistências que dificultam o seu desenvolvimento e implementação. De facto, o Concílio Vaticano II, de forma realista, já chama a atenção para as dificuldades e entraves ao diálogo, quando fala da pessoa humana marcada pelo pecado (cf. GS 13). Por seu lado, o documento *Diálogo e anúncio* enumera concretamente alguns obstáculos que impedem ou dificultam o diálogo<sup>477</sup>. Entre os obstáculos mais difíceis de ultrapassar incluem-se o fundamentalismo, a absolutização da própria identidade e o peso do passado histórico, político e social<sup>478</sup>. Em 2007, numa nota sobre alguns aspectos da evangelização, a Congregação para a Doutrina da Fé adverte para o perigo de, por vezes, o diálogo ceder a interesses egoístas ou à arrogância, faltando ao respeito à dignidade humana e à liberdade religiosa dos interlocutores<sup>479</sup>.

O relativismo e o fundamentalismo são dois sérios obstáculos do diálogo, nomeadamente o diálogo entre as culturas e o diálogo inter-religioso<sup>480</sup>. Segundo J. Pawlik, o relativismo decorre das correntes antropológicas que defendem que as

---

<sup>477</sup> DA 52-53 enumera alguns factores humanos que dificultam o diálogo, como por exemplo, a fraca formação da fé, motivos políticos, o peso da história, intolerância, fundamentalismo, desconhecimento da verdadeira natureza do diálogo, etc.

<sup>478</sup> Cf. E. Bueno de la Fuente, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, pp. 293-294, onde elenca os seguintes obstáculos ao diálogo: fé escassamente personalizada, incompreensão ou desconhecimento das outras religiões, preconceitos, prepotência e superioridade. Ainda a propósito dos obstáculos, podemos também perguntar se a insistência na «conversão» facilita ou dificulta o diálogo. A resposta, segundo opina M. Amaladoss, está condicionada pela noção de conversão. Se esta é apenas uma mera transferência de um grupo para outro, a resposta é negativa. Ora, a conversão é, antes de mais, a conversão a Deus. Neste domínio, os cristãos não são privilegiados relativamente aos seguidores das outras religiões, diz Amaladoss. Na sua opinião, ser baptizado é um apelo ao serviço, uma responsabilidade. Então, em primeiro lugar, a conversão não é mudar de um grupo sociológico para outro, mas é voltar-se para Deus no amor e na obediência e assim praticar a justiça e viver em fraternidade com os outros. Neste caso, a conversão a Deus conduz ao diálogo e este à mútua conversão. Cf. M. Amaladoss, «Le Royaume, but de la mission», *Spiritus* 140 (1995), pp. 299-304. É claro que a adesão a uma outra tradição religiosa não está excluída mas, ocorrendo, terá de ser feita de forma livre.

<sup>479</sup> Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização*, §8. Este texto encontra-se disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_po.html). (Acesso a 22 de Dezembro de 2011).

<sup>480</sup> Cf. J. Pawlik, «The role of the 21<sup>st</sup> century missionary. Prospects and challenges», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002), pp. 398-400.



culturas não se devem nem podem hierarquizar<sup>481</sup>. Esta posição, diz Pawlik, tem consequências graves, nomeadamente o «neo-racismo»<sup>482</sup>, cujo fundamento é a ideia de que a assimilação e a aculturação são impossíveis de alcançar. Outra consequência do relativismo cultural é o exotismo, que considera exótico e infantil tudo o que é culturalmente estranho e cuja máxima expressão reside no turismo de massas. Por seu turno, o fundamentalismo nasce da angústia de perder a própria identidade e o sentido do valor das coisas<sup>483</sup>. É uma típica reacção de auto-defesa face a ideias novas, a comportamentos diferentes, a concepções alternativas da pessoa e da sociedade. No caso do diálogo inter-religioso, o relativismo pode conduzir a atitudes de indiferença face às outras religiões e o fundamentalismo é, muitas vezes, campo fértil para a violência religiosa, a discriminação e a perseguição dos que professam outras crenças.

Estes e outros obstáculos podem superar-se com as atitudes acima mencionadas, e com a consciência de que, por um lado, o diálogo não é neutro, uma vez que nasce das próprias convicções e, por outro, não se pode impor a ninguém, pois exige respeito e confiança recíproca.

## **6. Síntese conclusiva**

Deus tomou a iniciativa de se revelar aos homens. A esta iniciativa de Deus corresponde a livre resposta de cada pessoa (cf. DH 3). Isto significa que este diálogo de salvação ocorre entre Deus e a humanidade, de forma permanente e universal e não conhece limitações. Este diálogo salvífico é mediado através de múltiplos intermediários simbólicos, sociais e históricos<sup>484</sup>. Mas o diálogo não é uma tarefa fácil, exigindo dos interlocutores muita paciência, abertura de espírito, respeito e

---

<sup>481</sup> O autor tem em mente a influência que as obras de Mead, Benedict e outros tiveram na construção do relativismo cultural. Segundo estes autores, as culturas não se podem hierarquizar porque os valores de uma não podem servir de critério para avaliar as outras. Isto, levado às suas consequências lógicas, implicaria a impossibilidade de comunicação entre as culturas. Cf. J. Pawlik, «Dialogue profétique», §4.1.

<sup>482</sup> Por «neo-racismo» Pawlik entende a acentuação da cultura em vez de raça, o elogio da diferença e a acentuação da «identidade cultural autêntica». Cf. *Ibid.*, §4.1.

<sup>483</sup> Cf. *Ibid.*, §4.2.

<sup>484</sup> Cf. M. Amaladoss, «Le Royaume, but de la mission», p. 297.

determinação na construção de uma linguagem comum, de um ambiente favorável à troca de ideias e à partilha das próprias convicções. De facto, os obstáculos são muitos e as tentações do isolamento e do relativismo são sedutoras, porque cómodas. Estando o diálogo inscrito no próprio projecto de Deus para a humanidade (cf. GS 23; AG 2), nem a vida cristã em geral, nem a actividade missionária em particular podem privar-se da sua presença.

A missão *ad gentes* no mundo plural em que vivemos não pode prescindir do diálogo nas suas várias vertentes (cultural, política, etc.). De modo particular, o diálogo inter-religioso, nas suas várias formas, tem demonstrado que um bom relacionamento entre as religiões é fundamental para a paz entre os povos e as nações. Como vimos, o diálogo inter-religioso faz parte integrante da missão da Igreja, mas não é só uma tarefa de especialistas que se reúnem à volta de uma mesa para confrontar teologias, definir programas e conciliar posições. É muito mais do que isso; o diálogo inter-religioso exige uma comunicação do que de mais profundo existe em nós, ao nível da fé e da experiência de Deus, sempre num espírito que nos chama a criar comunhão com o outro. Aliás, podem-se aplicar ao diálogo inter-religioso as atitudes básicas do diálogo interpessoal: o respeito, a aceitação do outro e a escuta mútua. Se o cristianismo quiser ser um interlocutor activo no diálogo inter-religioso terá de, sem preconceitos, apresentar toda a riqueza da sua proposta de salvação, mas sem ter a obsessão de querer convencer, converter ou vencer os outros interlocutores. Todas as pessoas são chamadas a aprofundar o seu compromisso religioso e a responder com acrescida sinceridade ao chamamento de Deus. Por isso, o diálogo sincero implica, por um lado, «a aceitação mútua das diferenças, e até das contradições e, por outro lado, o respeito pela livre decisão das pessoas feita de acordo com os ditames da sua consciência» (DA 41).

Na missão existem duas acções complementares: proclamar sem impor e dialogar sem renunciar ao que se é. O diálogo e o anúncio estão intimamente unidos; ambos são necessários e legítimos. Por isso, o anúncio de Jesus Cristo terá de ser sempre feito no espírito evangélico de diálogo (cf. DA 77). Proclamar Jesus Cristo não exclui que possamos aprender com as pessoas que seguem outras tradições religiosas. Na verdade, os cristãos podem aprender, por exemplo, com os budistas ou com os

seguidores das religiões tradicionais africanas.<sup>485</sup> Uma coisa é certa, as outras religiões podem despertar-nos para elementos essenciais da nossa fé que já estavam esquecidos ou marginalizados e que também são caminhos para o Reino de Deus.

Não sabemos aonde nos levará o esforço de promover um diálogo liberto de paternalismos, mas sem cair no relativismo. A colaboração diária entre membros de religiões e culturas diferentes, por exemplo, na promoção da justiça, da paz e da democracia e na defesa dos direitos humanos e de valores espirituais, é sinal positivo de que algo mudou no universo religioso. O futuro poderá ser diferente sem a hostilidade e a exclusão características do passado. Contrariamente aos que desconfiam do diálogo, acreditamos que o diálogo é o caminho para a paz e para a conversão mútua ao Deus da paz. É, também, um dos caminhos privilegiados para o anúncio, nunca imposição, de Jesus de Nazaré, o Príncipe da Paz.

---

<sup>485</sup> J. M. Clavel defende que o budismo, a sabedoria antiga da Índia, o taoismo, o confucionismo e as religiões indígenas primitivas podem contribuir para ajudar a «restabelecer o equilíbrio entre os direitos humanos e as nossas obrigações para com a terra, os animais e a conservação do meio-ambiente». J. M. Clavel, «Diálogo inter-religioso a partir de baixo», in A. Borges, (coord.), *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*. Porto, Campo das Letras, 2007, p. 377. No caso concreto do budismo, o mesmo autor, num texto publicado na revista *Vida Nueva* 2519 (20 de Mayo de 2006), afirma que o budismo pode ajudar o cristianismo a redescobrir, por exemplo, o valor do silêncio, a capacidade de tolerância, o valor evangélico da compaixão e da ternura, o dom da paz interior.



## **CAPÍTULO VII**

### **A IGREJA, COMUNIDADE PROFÉTICA**

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino cunhou a expressão «diálogo profético» para identificar a sua missão no início do terceiro milénio. Tendo visto, nos capítulos anteriores, como o conceito de diálogo foi assumindo um lugar de destaque na reflexão teológica e no magistério da Igreja, dirigimos agora a nossa atenção para a ideia de profecia e o papel dos profetas. Não sendo possível determinar com absoluto rigor o que pensavam os capitulares sobre esta matéria, podemos, contudo, presumir que as noções de profecia presentes na Sagrada Escritura, na tradição da Igreja e na teologia actual, não eram desconhecidas dos delegados ao Capítulo. É natural que os delegados tivessem algumas ideias formadas a este respeito, adquiridas quer na sua formação teológica quer no exercício da missão. Só assim se compreende a aceitação, quase sem oposição, da terminologia em causa.

Iniciamos o nosso percurso nos profetas do Antigo Testamento e, num segundo momento, apresentamos a figura de Jesus Cristo na sua vertente profética. Aqui, porém, é necessário fazer uma observação prévia. Não sendo o nosso estudo um trabalho de exegese bíblica, prescindimos conscientemente de uma pormenorizada crítica bíblica e exegetica. Limitamo-nos a elaborar uma síntese inspirando-nos na investigação bíblica recente, recolhendo o que de mais consensual foi sendo produzido sobre esta matéria de

modo a oferecer uma visão, o mais completa possível, da profecia na Sagrada Escritura. Fazemos, depois, uma incursão pelo pensamento da Igreja, nomeadamente na área da doutrina social e da teologia da vida religiosa. Não esquecemos, também, o papel que as várias teologias da libertação tiveram na construção de uma visão profética do cristianismo. A terminar, procuramos elaborar uma síntese onde se apresenta a profecia como uma atitude alternativa que não fica cativa da crítica e da denúncia das injustiças, mas que avança também com propostas credíveis de mudança.

## **1. Os profetas e o profetismo na Bíblia**

A Sagrada Escritura recolhe o testemunho de vida, as palavras e os gestos de muitos homens e mulheres que, inspirados e arrebatados pelo Espírito, se ergueram corajosamente para falar não só em nome de Deus mas, também, em nome dos pobres e oprimidos. Muitas vezes incompreendido, perseguido e até eliminado, o profeta tanto é o porta-voz da esperança e o visionário de um tempo novo como é o defensor da justiça que desestabiliza as consciências acomodadas. Não é possível transitar pelas páginas da Escritura sem sermos confrontados com a sua presença e desafiados pela sua mensagem.

### **1.1. Etimologia**

A palavra portuguesa «profeta» provém do termo grego *προφήτης* através do latim *propheta*. Ainda que não haja unanimidade quanto à origem do vocábulo grego, a maioria dos estudiosos opta pelo verbo *προφάναι* que significa «dizer com antecedência». Sendo assim, o profeta seria aquela pessoa que prediz ou adivinha o futuro. Contudo, outros defendem que a preposição *προ* não funciona apenas como uma partícula de tempo, mas também significa «em vez de». Neste caso, *προφήτης* designaria «aquele que fala em vez

de» outra pessoa, ou seja, um porta-voz<sup>486</sup>. O termo grego προφήτης traduz-se também por «intérprete». Nesse sentido, profeta seria aquele que manifesta a vontade divina, umas vezes através de palavras, outras, através de acções simbólicas ou mesmo conjuntamente com palavras e gestos<sup>487</sup>. Na versão grega do Antigo Testamento, assim como no Novo Testamento, o vocábulo προφήτης é usado frequentemente para identificar todo um conjunto de pessoas que, através da palavra e do gesto, indicam, revelam, interpretam, actualizam, a vontade divina. Por seu lado, o texto hebraico usa geralmente a palavra *nabí* para designar essas pessoas<sup>488</sup>. O sentido e a função do *nabí* variam ao longo da história, mas o traço predominante característico de todo o *nabí* é o de comunicar a palavra de outrem; por exemplo, Aarão torna-se o *nabí* de Moisés servindo como seu intérprete ou porta-voz (Ex 7,1)<sup>489</sup>. Do mesmo modo, o *nabí* de Deus comunica apenas aquilo que Deus lhe transmite. Porém, na acepção corrente, hoje em dia muito comum, «profeta» é muitas vezes utilizado como sinónimo de vidente capaz de adivinhar o futuro. Ora, não entendemos a profecia como uma atitude visionária e divinatória. Tendo em conta a sua etimologia e o contexto bíblico, entendemos que o termo «profeta» assume uma pluralidade de significados e, conforme a sua construção gramatical, pode significar aquele que «manifesta coisas ocultas», «fala em vez de alguém» ou «fala em nome de». Contudo, esta última acepção é a que predomina no contexto bíblico onde nos situamos, sendo que o profeta é aquele que fala em nome de Deus<sup>490</sup>.

## 1.2. Antigo Testamento

Os profetas ocupam um lugar de destaque no Antigo Testamento, só comparado ao dos patriarcas. Apesar de viverem em épocas diferentes, com particularidades sociais, políticas e religiosas específicas, há duas características nos profetas do Antigo

---

<sup>486</sup> Cf. E. Mangenot, «Prophète», in F. Vigouroux, (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, tome 5, partie 1. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922, col. 709.

<sup>487</sup> Veja-se, a título de exemplo, Is 9,1-6; Jr 19,1-13; Os 1,2-3,5.

<sup>488</sup> Outros vocábulos hebraicos utilizados são: *hozeh* (vidente), *roeh* (vidente). Para os vocábulos hebraicos, cf. E. Mangenot, «Prophète», col. 705-710.

<sup>489</sup> Cf. J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*. Estella, Verbo Divino, 1992, p. 94.

<sup>490</sup> Cf. J. Lourenço, *História e profecia. O mundo dos profetas bíblicos*. Lisboa, UCE, 2007, pp. 114-117.

Testamento que estão intimamente ligadas entre si: os profetas falam em nome de Deus<sup>491</sup> e falam em nome dos pobres, no sentido amplo de todos aqueles que vivem oprimidos pela injustiça e explorados pela prepotência dos grandes e poderosos<sup>492</sup>. Por um lado, há na acção dos profetas uma preocupação pelas injustiças sociais e, por outro, falam em nome do Deus compassivo e fiel à Aliança, que um dia chamara Moisés para libertar o povo de Israel da escravidão do faraó. No tempo da monarquia os profetas aparecem envolvidos nos assuntos políticos e sociais. Ao nível político, a legitimidade dos reis devia contar com o forte apoio dos profetas; ao nível social, os profetas introduzem uma corrente de moralidade ancorada na Aliança que permite que todos, mesmo os mais desprotegidos do povo, tenham lugar na herança do Senhor<sup>493</sup>. O profetismo bíblico caracteriza-se fundamentalmente pela sua inserção na história. João Lourenço identifica-os como os primeiros “teólogos” a contextualizar a vida do povo de Israel e a sua caminhada histórica numa relação directa com a acção e a intervenção de Deus, lendo os acontecimentos à luz dessa intervenção e fazendo desses acontecimentos sinais de interpelação e apelos a uma contínua conversão do povo<sup>494</sup>.

Segundo D. Senior e C. Stuhlmüller, com a sua acção, os profetas do Antigo Testamento pretendiam reformar as instituições religiosas e civis de Israel, promovendo como que um regresso ao passado, nomeadamente à época de Moisés e de Josué, idealizada como um tempo de liberdade e de heroísmo, uma época em que Israel agia sob a liderança de Deus<sup>495</sup>. Estes autores destacam a acção dos profetas Oseias e Amós como exemplos de desafios proféticos. No ministério de Oseias realçam o desafio à

---

<sup>491</sup> Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión. Fundamentos bíblicos de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1985. Como exemplo citam Am 3,8: «O leão ruge: quem não temerá? O Senhor Deus fala: quem não profetizará?».

<sup>492</sup> Ver, por exemplo Is 1,23: «Os teus governantes são rebeldes, companheiros de ladrões; andam todos à procura de regalias e de recompensas. Não defendem o direito dos órfãos nem se interessam pela questão das viúvas».

<sup>493</sup> Cf. J. A. Mayoral, «Situación del profetismo en el siglo VIII en el Reino del Norte», in S. Ausín, (dir.), *De la ruína a la la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Estella, Verbo Divino, 1997, pp. 44-45.

<sup>494</sup> Cf. J. Lourenço, *História e profecia*, pp. 28-29. Nas páginas 117-129, o autor discorre sobre a profecia extra-bíblica. Esta incursão sobre fenómenos análogos à profecia fora de Israel permite-lhe concluir que o profetismo bíblico é único e singular porque tem uma perspectiva dinâmica da história, uma compreensão responsável e livre da acção do homem e uma ideia transcendente e universal de Deus, sem concorrência nem fatalismo.

<sup>495</sup> Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión*, p. 85.



cultura dos seus contemporâneos que se tinham deixado seduzir pelos costumes idolátricos dos cananeus. A infidelidade do povo à Aliança e a crise do seu próprio matrimónio (Os 1,2-9; 3,1-4) levam o profeta a prestar atenção às tradições ancestrais para aí encontrar orientação e vigor e defender a herança de Moisés. Oseias reprovou a depravação moral dos ritos cananeus e a corrupção religiosa do povo e seus chefes (Os 4,1-2; 5,3-7). Contudo, nunca se cansou de proclamar, numa linguagem acessível à cultura da época, que o amor de Deus não é destruído pela ingratidão e infidelidade do povo (Os 11,1-11).

O profeta Amós representa um enérgico desafio profético à política dominante no seu tempo. Amós viveu numa época de grande prosperidade económica, durante o reinado de Jeroboão II, que reinou de 786 a 746 a.C. Todavia, como acontece frequentemente em ocasiões semelhantes, o crescimento económico só beneficiou uma minoria. O povo continuava a sobreviver no meio do sofrimento e da pobreza causados pela opressão reinante e pela arbitrariedade dos poderosos. Amós não hesita em criticar a vida faustosa dos ricos da Samaria (Am 3,10; 4,1-3). Inclusive, Amós tem a coragem de denunciar a hipocrisia religiosa dos poderosos que insistiam em separar o culto religioso da moral social. São palavras contundentes e cristalinas aquelas que Deus dirige aos chefes do povo pela boca do profeta:

«Eu detesto e rejeito as vossas festas;  
e não sinto nenhum gosto nas vossas assembleias.  
Se me oferecis holocaustos e oblações,  
não as aceito, nem ponho os meus olhos  
nos sacrifícios das vossas vítimas gordas.  
Afastai de mim o vozear dos vossos cânticos,  
não quero ouvir mais a música das vossas harpas.  
Antes, jorre a equidade como uma fonte,  
e a justiça como torrente que não seca» (Am 5,21-24).

A situação dos que vivem luxuosamente à custa da corrupção, do roubo e da violência é tão grave que Amós profetiza a destruição iminente do reino de Israel, que de facto acontecerá alguns anos mais tarde, quando o exército da Assíria conquistar e destruir a Samaria (Am 6,1-14).

Noutra vertente, a esperança é um dos elementos característicos da linguagem e da acção dos profetas. O profeta abre possibilidades novas, permite o reacender da

esperança, antecipa o futuro, sobretudo face à situação de opressão, de falta de liberdade e de sentido da vida<sup>496</sup>. Em suma, e retomando as palavras de Senior e Stuhlmüller, os profetas eram chamados directamente por Deus, mas o catalizador da sua pregação era a injustiça social. Eles não condenavam Israel por ter uma má teologia ou praticar liturgias sem valor. Na verdade, a liturgia era sumptuosa e correcta, e a teologia repetia cuidadosamente as tradições antigas. Mas quando a religião já não defendia adequadamente os direitos das viúvas e dos órfãos e sancionava as posturas altivas e orgulhosas das autoridades religiosas, a consciência profética não podia permanecer calada<sup>497</sup>.

Neste contexto social e político, o ministério profético era um ministério de risco, e os profetas foram, não raras vezes, alvo de perseguição por parte das autoridades<sup>498</sup>. Daí que, devido às consequências políticas e sociais da sua acção, é natural que surgissem tentativas de “domesticação” da profecia por parte do poder político e religioso<sup>499</sup>. É neste contexto que surgem os falsos profetas, geralmente aliados do poder, que usavam a sua posição privilegiada para legitimar teologicamente os desejos e os projectos dos poderosos<sup>500</sup>. Ora, se, por um lado, a existência e a actividade dos falsos profetas provoca a confusão e o descrédito, por outro, possibilita que a verdadeira profecia apareça na limpidez e na pureza das suas causas<sup>501</sup>. A

---

<sup>496</sup> A propósito da profecia no Antigo Testamento, P. Rivas fez um estudo sobre a linguagem figurada dos profetas e concluiu que essa linguagem descreve em primeiro lugar a acção opressora sofrida pelo povo e, depois, os frutos dessa opressão. Rivas observa que, ao referir-se a uma época anterior, o profeta mostra que a situação que o povo agora sofre não é uma situação necessária e abre a possibilidade a uma situação nova, ou seja, a mudança é possível. Cf. P. Rivas, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Estella, Verbo Divino, 1992, pp. 286-299.

<sup>497</sup> Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión*, p. 114.

<sup>498</sup> Cf., por exemplo, Jr 38,1-13; 1 Rs 19,1-3; 2 Cr 16,7-10; Jr 11,18-23; Ne 9,26; 2 Cr 24, 22.

<sup>499</sup> Cf. J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*. Manila, Logos Publication, 2004, p. 127. J. Mayoral, «Situación del profetismo en el siglo VIII en el Reino del Norte», pp. 46-48 recorda, relativamente ao ministério profético, que não era indiferente pronunciar palavras favoráveis ou desfavoráveis. A palavra do profeta tinha um poder efectivo, produzia sorte ou desgraça. Por isso, os poderosos procuravam ter os profetas do seu lado, não só para legitimar as suas políticas, mas também para atrair o amparo divino. O profeta não era uma pessoa neutra; por isso a sua função crítica conduzia frequentemente à perseguição por parte das autoridades.

<sup>500</sup> Cf. Mq 3,5; Sf 3,4; Ez 13.

<sup>501</sup> Sobre os falsos profetas diz J. Abrego que se Deus suscita profetas é inevitável que surjam profetas falsos. O profeta é aquele a quem Deus inspira a sua visão da realidade, ou dito de outro modo, a pessoa em que se suscitam os sentimentos, vivências e reacções que melhor manifestam, nos acontecimentos ambíguos da realidade, a justiça, o amor e a salvação do Deus da Aliança. Na sua opinião, «rasgar o ambíguo da realidade exige sempre uma opção e, portanto, um risco. É fácil equivocar-se, não captar a

existência do falso profeta, que está condicionado pelo poder e a ele subordinado, coloca em relevo a essência da verdadeira profecia<sup>502</sup>. Apesar de não existirem critérios universalmente válidos para dizer se um indivíduo é um falso ou um verdadeiro profeta, há contudo alguns critérios de discernimento da verdadeira profecia<sup>503</sup>. A profecia é um modo de comunicação de Deus com o mundo pela palavra humana, diz A. González<sup>504</sup>. Ora, a palavra incômoda sempre suscitou rejeição. Esta é uma atitude que orienta toda uma vida de entrega, em nome dos direitos dos mais pobres e da supremacia de Deus e da sua Palavra.

Podemos concluir afirmando que os temas centrais no ministério dos profetas do Antigo Testamento são a luta contra a idolatria, a defesa da justiça e a crítica do culto alienante<sup>505</sup>. Na luta contra a idolatria são paradigmáticas a vida e a acção do profeta Elias contra os profetas de Baal (1 Rs 18) e o ministério de Jeremias (Jr 2,1-37). A luta pela justiça é um elemento constante na acção dos profetas que não se cansam de proclamar que Deus está do lado dos injustiçados e dos oprimidos (Is 10,1-2; Ez 22,23-31). O culto alienante e vazio é alvo frequente das investidas dos profetas como, por exemplo, Amós (Am 5,21-24) e Isaías (Is 1,10-20; 29,13-14).

---

realidade total, absolutizar o próprio ponto de vista. Mas é, sobretudo, fácil, perder o enfoque divino». J. Abrego, «Los falsos profetas», *Reseña Bíblica* 1 (1994), p. 43. Também A. Couto diz acertadamente que existe uma diferença radical entre o verdadeiro e o falso profeta. O profeta verdadeiro está ancorado na Palavra de Deus, de que depende completamente. A Palavra veio sobre ele e Deus fala pela boca do profeta. Ora, isto é um acontecimento verdadeiramente novo, um novo começo na vida do profeta. A. Couto escreve: «Os profetas sabem que eles não são o começo. Eles apenas dizem e fazem acontecer o começo. Esta atribuição do começo a outrem é terrível; não é gratuita, e pode ter de ser paga, pela obediência do corpo, até à morte. [...] O falso profeta tem em si o próprio começo, fala apenas de si e em seu nome; não fala em vez de outrem; não chega à dádiva, muito menos à dádiva da vida». A. Couto, *Como uma dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, p. 156.

<sup>502</sup> É curioso notar que alguns autores também distinguem entre o falso e o verdadeiro ouvinte. A verdadeira profecia compromete tanto o profeta como o destinatário. Cf. A. González, «Verdaderos y falsos profetas», in A. González; N. Lohfink; G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 76 Sobre o problema da falsa profecia, ver ainda J. A. de Lacy, *Los libros proféticos*. Estella, Verbo Divino, 1993, pp. 276-284; G. von Rad, «Los falsos profetas», in A. González; N. Lohfink; G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos*. Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 145-163.

<sup>503</sup> Cf. A. González, «Verdaderos y falsos profetas», pp. 46-70, onde o autor apresenta critérios históricos, tipológicos, éticos, teológicos e carismáticos para distinguir a verdadeira da falsa profecia.

<sup>504</sup> Cf. *Ibid.*, p. 71.

<sup>505</sup> Para uma visão detalhada da mensagem e acção profética ver, também, J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, pp. 365-440.

### 1.3. Novo Testamento

Entre outros títulos, os textos do Novo Testamento apresentam Jesus Nazaré como um profeta (Mc 6,15; Lc 7,16; Jo 6,14; 7,40). Na verdade, o ministério de Jesus pode ser visto em sintonia com a actuação dos profetas do Antigo Testamento e na sua continuidade. Mas, se é claro que a dimensão profética faz parte integrante da missão de Jesus, seria redutor colocar a sua vida e missão somente sob a categoria do profetismo. Aliás, tal reducionismo não faria justiça aos textos do Novo Testamento. Dito isto, recordamos que, tendo em vista os objectivos que nos propusemos atingir neste capítulo, falamos de Jesus apenas numa perspectiva profética.

Segundo R. Horsley, em Jesus encontramos atitudes proféticas quer face aos líderes judaicos quer face à ordem imperial romana. Por exemplo, o episódio da expulsão dos vendilhões do Templo é uma «manifestação profético-simbólica»<sup>506</sup> através da qual Jesus condena, não um edifício, mas todo um sistema que estava alicerçado no Templo. Por outro lado, a sua missão na Galileia centrou-se em curar os efeitos debilitantes causados pela violência do sistema imperial<sup>507</sup>. Mas Jesus não se limita a apontar o que está errado; também oferece alternativas. Na sua missão, Ele revitalizou e reconstituiu o espírito cultural e a vitalidade comunal das pessoas. Estas, inspiradas na missão de Jesus, criaram novas formas de solidariedade, cooperação e apoio mútuo. Nas manifestações da acção de Deus em favor do povo e na oferta do Reino de Deus aos pobres, famintos e desesperados, Jesus infundiu a esperança numa situação que era, em todos os aspectos, desesperada<sup>508</sup>.

Numa obra fundamental da teologia do século passado, E. Schillebeeckx apresenta várias facetas da figura de Jesus. Entre elas sobressai a sua missão profética. Na sua opinião, fundamentada em sólida exegese bíblica, parece ser um dado pré-pascal que o

---

<sup>506</sup> Cf. R. Horsley, *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella, Verbo Divino, 2003, p. 122. Numa outra obra, R. Horsley apresenta Jesus como um profeta social (social prophet) na linha da profecia radical de Israel. Cf. Id., *Sociology and the Jesus Movement*. New York, Crossroad, 1989.

<sup>507</sup> Cf. Id., *Jesús y el imperio*, p. 161.

<sup>508</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 161-163.

povo e os discípulos consideravam Jesus como um profeta. Os discípulos interpretaram, em primeiro lugar, a vida de Jesus tomando como modelo o profeta escatológico e messiânico, cheio do Espírito de Deus<sup>509</sup>. Ou seja, se falamos de Jesus como profeta, é porque existe algo na sua vida e acção que fundamenta esta afirmação. Na sua perspectiva, Jesus é o profeta do reino escatológico de Deus, iminente e que já se manifesta na sua própria actividade. Na sinagoga de Nazaré (Lc 4) Jesus apresenta-se como o profeta que inaugura o tempo da graça divina. Depois, no seu ministério público, Jesus submete à crítica todo o comportamento humano. Ele é o precursor da praxis do Reino<sup>510</sup> e, segundo Schillebeeckx, foi morto como um profeta pregador de metanóia<sup>511</sup>. Esta visão não contradiz outras opiniões que apresentam Jesus como um profeta sapiencial que deu início, pela sua acção, a um modo de vida no presente imediato, um modo de vida radicado em Deus<sup>512</sup>.

José Izco diz que Jesus desafia profeticamente as atitudes, práticas e estruturas que arbitrariamente tendiam a restringir ou a excluir alguns membros da comunidade israelita. Com as suas curas e exorcismos, mostra que Deus acolhe os marginalizados da sociedade e aniquila definitivamente a doença, a morte e o mal. E, ainda que a maioria dos que são curados sejam judeus, a natureza dessa luta tem dimensões universais. Entre os marginalizados que Jesus defendeu (mulheres, publicanos, pecadores públicos...) não faltaram samaritanos (Lc 9,55; 10,33) e gentios (Mc 7,24-30; Mt 8,5-13). Este desafio profético atacava a raiz dos exclusivismos, ameaçando a estabilidade daquela sociedade e atraindo a hostilidade dos seus líderes<sup>513</sup>. Ou seja, Jesus introduziu um factor de

---

<sup>509</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 439-446. Segundo o autor, por escatológico deve entender-se não só o que se refere ao «além» e ao «fim dos tempos», mas também o que se refere ao sentido definitivo da vida e ao tempo final como tempo de salvação.

<sup>510</sup> Cf. *Ibid.*, p. 629.

<sup>511</sup> Cf. *Ibid.*, p. 250.

<sup>512</sup> J. Crossan prefere apresentar Jesus como um profeta sapiencial. Cf. J. Crossan, *The historical Jesus. The life of a mediterranean peasant*. San Francisco, Harper, 1992. Na mesma linha, mas numa perspectiva feminista, E. Fiorenza apresenta Jesus como um «wisdom prophet» fundador de um movimento radical de mudança social e política. Cf. E. Fiorenza, *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins*. New York, Crossroad, 1983, p. 135.

<sup>513</sup> Cf. J. Izco, «Fundamentos y rasgos bíblicos de la misión cristiana», in *Obras Misionales Pontificias de España, La misionología hoy*. Estella, Verbo Divino, 1987, pp. 79-111. D. Senior e C. Stuhlmüller, fazendo referência à forma como Lucas apresenta Jesus, dizem que ele é o profeta cheio do Espírito que critica e levanta a sua voz contra a postura exclusivista dos seus contemporâneos e experimenta a rejeição

incerteza e de dúvida no sólido edifício político e religioso de então. Começava a germinar um modo novo de relacionamento entre as pessoas e uma forma mais fraterna de viver em sociedade que, mais tarde, iria traduzir-se nas comunidades cristãs, onde se ensaiavam novas formas de vida, de partilha de bens, de relação com Deus e com o próximo.

Porém, no seu ministério, Jesus faz mais do que criticar as atitudes de injustiça e de discriminação; Ele escolhe signos proféticos adequados para expressar uma nova maneira de entender a relação com Deus e com o próximo, por exemplo, a comensalidade com os marginalizados (Mt 9,10-13), as curas em dia de Sábado (Mc 3,1-6) e a purificação do Templo (Jo 2,13-16). As acções simbólicas formavam parte do ministério e do vocabulário dos profetas do Antigo Testamento e Jesus também as utilizou. Pelo seu impacto, as acções simbólicas chamavam a atenção das pessoas e, ao mesmo tempo, transmitiam informação específica. Entre as acções simbólicas de Jesus, Sanders destaca a expulsão dos vendilhões do Templo<sup>514</sup>. Neste episódio, nas palavras e nos gestos de Jesus, as autoridades judaicas viram uma «ameaça profética»<sup>515</sup>. Podemos, pois, considerar como uma opinião de vulto aquela que defende que no Novo Testamento Jesus é considerado um profeta, à maneira de Moisés e de Elias e dos outros profetas do Antigo Testamento<sup>516</sup>.

Deixando os Sinópticos e olhando agora para outros escritos do Novo Testamento, verificamos que os profetas ocupam um lugar de relevo na dinâmica das primeiras comunidades cristãs. É consensual a tese de que nas comunidades cristãs havia profetas inspirados pelo Espírito Santo (Act 11,28; 13,2) a par dos apóstolos e dos doutores (1 Cor 12,28; Ef 2,20) e outros ministérios (Act 11,27-28; 13,1; 19,6; 21,9). Quando Paulo impôs as mãos a um grupo de discípulos em Éfeso, estes receberam o Espírito Santo e

---

que os profetas de Israel experimentaram antes dele. Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión*, p. 453.

<sup>514</sup> Cf. E. Sanders, *La figura histórica de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 1993, pp. 277-287.

<sup>515</sup> Cf. *Ibid.*, p. 284.

<sup>516</sup> Esta tese, porém, não é pacífica; alguns exegetas chamam a atenção para a sua insuficiência. Ver, por exemplo, J. T. Mendonça, *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*. Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, pp. 177-197. J. T. Mendonça defende que a categoria de «profeta» aplicada a Jesus não é a mais apropriada. Jesus não encaixa na imagem de profeta representada pelos grandes modelos que são Moisés e Elias. Ao considerar Jesus como um profeta ficam de fora elementos essenciais da sua pessoa e missão. Jesus só é profeta de modo analógico, argumenta.

«começaram a falar línguas e a profetizar» (Act 19,6). Na Igreja nascente, os profetas exercem o ministério de exortar e de fortalecer os irmãos na fé (Act 15,32). Paulo, por sua vez, enumera três funções daquele que profetiza: edificar, exortar e consolar (1 Cor 14,3) e coloca o dom da profecia acima de outros dons como, por exemplo, o dom das línguas (1 Cor 14,5). Contudo, parece que o elemento de crítica social não constituía parte do núcleo central da missão do profeta nas comunidades primitivas<sup>517</sup>.

A profecia é, pois, um elemento essencial, quer do Antigo e do Novo Testamento, quer da Igreja primitiva. Quase sempre em conflito aberto ou latente com os sistemas políticos e religiosos, os profetas desempenharam uma função correctiva, estimulante e clarificadora de caminhos e de projectos. Colocaram a luta pela justiça no primeiro plano das preocupações religiosas e defenderam a pessoa humana face a todos os ataques de que era alvo. Fiéis a Deus e atentos ao clamor dos pobres, os profetas exerceram a sua missão sempre com a convicção de que Deus está do lado da vida, da justiça e da fraternidade.

## **2. A profecia no magistério recente da Igreja**

Ainda que o Concílio Vaticano II não tenha dedicado explicitamente muita atenção à dimensão profética do cristianismo, isto não significa que ela esteja ausente dos seus documentos. A constituição conciliar *Lumen gentium* recorda que todos os membros do povo de Deus participam do *múnus* sacerdotal, profético e real de Cristo (LG 31). Por *múnus* profético entende-se, em primeiro lugar, ser testemunha de Cristo no meio deste mundo<sup>518</sup>. Cristo, «o grande profeta que, pelo testemunho da sua vida e pela força da sua palavra, proclamou o reino do Pai, cumpre o seu *múnus* profético até à plena manifestação da glória, não apenas por meio da hierarquia, [...] mas também por meio dos leigos» (LG 35). Noutra passagem, os padres conciliares escrevem: «O povo

---

<sup>517</sup> Todavia, o livro do Apocalipse pode ser considerado como o testemunho profético de uma comunidade perseguida. Segundo Senior e Stuhlmüller, o Apocalipse apresenta o testemunho do confronto profético dos cristãos com a atitude ímpia e desumanizante do Império Romano. Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión*, p. 432.

<sup>518</sup> Cf. *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2000, §785.

santo de Deus participa também da missão profética de Cristo: dá testemunho vivo dele, especialmente pela vida de fé e de caridade» (LG 12). O profetismo é, pois, uma dimensão fundamental da Igreja e uma exigência que brota da própria vocação cristã. A sua raiz reside no Baptismo (cf. LG 33)<sup>519</sup>.

Falando concretamente dos leigos, o Concílio diz que participam na função sacerdotal, profética e real de Cristo e, por isso mesmo, têm um papel próprio na missão que todo o povo de Deus deve realizar na Igreja e no mundo. Esse papel consiste em «contribuir para a evangelização e santificação dos homens; aperfeiçoar e animar a realidade humana de acordo com o espírito evangélico e fazer da sua vida e da sua actividade um testemunho claro de Cristo e uma ocasião para a salvação dos homens» (AA 2)<sup>520</sup>. Outras passagens conciliares mencionam a luta pela justiça, pela paz, pelo desenvolvimento como campos de acção e de testemunho evangélico dos cristãos. Aliás, nesta matéria a constituição *Gaudium et spes* é pródiga em orientações na área da justiça social e da intervenção dos cristãos na sociedade, sempre na convicção de que todos devem contribuir para a construção de um mundo mais fraterno e pacífico<sup>521</sup>.

O Concílio defende a intervenção dos cristãos no mundo, a partir da fé em Jesus Cristo, mas respeitando a autonomia das realidades terrenas (cf. GS 36). A Igreja sempre considerou seu dever intervir em questões sociais. Ela é por natureza uma comunidade, um povo que vive dentro da história. Não é uma realidade à parte, isolada do mundo. Por outro lado, a Igreja é também uma comunidade espiritual. Como muito

---

<sup>519</sup> Cf. A. Calero, «Profetas en la sociedad secular», *CONFER* 44 (2005), p. 541. A constituição conciliar *Dei Verbum* lembra que Deus falou pelos profetas (DV 3-4) e que nestes estava presente o Espírito Santo (DV 21).

<sup>520</sup> Ver, também, PO 2 onde se recorda que todos os membros da Igreja devem dar testemunho de Jesus em espírito de profecia: «Não há, pois, membro algum que não possua, na missão de todo o Corpo, a sua missão particular, uma vez que cada um deve glorificar Jesus no seu coração, e em espírito de profecia dar d'Ele testemunho».

<sup>521</sup> Ver, por exemplo, GS 72: «Os cristãos, que tomam parte activa no actual desenvolvimento económico-social e lutam pela justiça e caridade, devem estar persuadidos de que podem contribuir muito para o bem-estar da humanidade e para a paz no mundo. Individual e colectivamente dêem exemplo nestas actividades». O capítulo V da *Gaudium et spes* (§§77-90) intitula-se precisamente «A promoção da paz e a comunidade das nações», apelando a todos os cristãos para que, com o auxílio de Cristo, «cooperem com todos os homens para consolidar a paz na justiça e no amor entre eles e para preparar os instrumentos da mesma paz» (GS 77). Em ordem a promover a justiça e a paz, o Concílio julga muito oportuna «a criação dum organismo da Igreja encarregado de estimular a comunidade católica na promoção do desenvolvimento das regiões pobres e a justiça social entre as nações» (GS 90). Este organismo foi criado pelo papa Paulo VI, em 1967, e actualmente chama-se «Conselho Pontifício Justiça e Paz».



bem afirmou o Concílio Vaticano II, a Igreja é simultaneamente uma assembleia visível e uma comunidade espiritual, «caminha juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo e, contudo, é como que o fermento e a alma da sociedade humana, a qual deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus» (GS 40).

Os anos pós-conciliares foram pródigos no desenvolvimento da moderna doutrina social da Igreja, cujas origens remontam ao pontificado do papa Leão XIII<sup>522</sup>. A doutrina social da Igreja é «um corpo doutrinal actualizado que se articula, à medida que a Igreja [...] vai lendo os acontecimentos enquanto se desenrolam no decurso da história», para levar os homens a corresponderem «à sua vocação de construtores responsáveis da sociedade terrena» (SRS 1). A doutrina social da Igreja não é, porém, uma realidade isolada; ela impregna ou deveria impregnar todas as suas actividades. Não faltam sugestões neste sentido (cf. OA 1-7; CA 1-3).

No que se refere ao campo da missão, a dimensão profética da evangelização tem vindo a ser realçada. Paulo VI, na exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, sublinha que o anúncio da Boa Nova é, no seguimento da missão de Cristo, anúncio de salvação que é «libertação de tudo aquilo que oprime o homem» (EN 9). A Igreja, escreve o papa, tem o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos que vivem em situações de miséria, pobreza, injustiça e opressão; devendo também contribuir para a promoção humana e o desenvolvimento dos povos (EN 30-31). Mais tarde, João Paulo II incluirá a promoção do desenvolvimento entre os caminhos da missão *ad gentes*, insistindo na importância que a formação das consciências tem nesta matéria. A Igreja, escreve o papa,

---

<sup>522</sup> Em 1891, o papa Leão XIII publicou a encíclica *Rerum novarum*. Esse acontecimento é considerado o início da moderna doutrina social da Igreja. Preocupado com as consequências nefastas da industrialização, Leão XIII aponta caminhos para a intervenção social dos cristãos. Outras encíclicas importantes nesta área foram *Quadragesimo anno* (1931) de Pio XI e *Mater et Magistra* (1961) de João XXIII. Sobre a doutrina social da Igreja ver, por exemplo, J. Dias da Silva, *Viver o Evangelho servindo a pessoa e a sociedade*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002; Id., *Em nome de Jesus Cristo. Uma formação básica em doutrina social da Igreja*. Prior Velho, Paulinas, 2007; R. Antoncich; J. M. Sans, *Ensino social da Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1992; J. M. Langlois, *Doutrina social da Igreja*. Lisboa, Rei dos Livros, 1994; R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Paris, Cerf, 2000, pp. 127-163. É de salientar que R. Coste dedica algumas páginas desta obra não só à doutrina social da Igreja Católica, mas também das igrejas que fazem parte do Conselho Ecuménico das Igrejas.

«oferece uma força libertadora e criadora de desenvolvimento, exactamente porque leva à conversão do coração e da mentalidade, faz reconhecer a dignidade de cada pessoa, predispõe à solidariedade, ao compromisso e ao serviço dos irmãos, insere o homem no projecto de Deus, que é a construção do Reino de paz e de justiça, já a partir desta vida» (RM 59).

Outros textos, como as exortações apostólicas que o papa João Paulo II escreveu no seguimento dos vários sínodos continentais, dedicam alguma atenção ao papel profético da Igreja, insistindo na ideia de que a evangelização e o desenvolvimento humano caminham juntos. A Igreja deve ser «a voz dos sem voz, a fim de que, por toda a parte, a dignidade humana seja reconhecida a toda a pessoa, e o homem esteja sempre no centro de todos os programas governamentais», escreve na *Ecclesia in Africa*. O papa prossegue dizendo que a Igreja deve «denunciar e combater tudo quanto degrada e destrói o homem» (EAF 70)<sup>523</sup>. Os textos destas exortações apostólicas fazem eco das grandes encíclicas da doutrina social da Igreja, nomeadamente *Populorum progressio* de Paulo VI e *Sollicitudo rei socialis* de João Paulo II. Paulo VI escrevia que é urgente dar resposta aos problemas sociais: «Os povos da fome dirigem-se hoje, de modo dramático, aos povos da opulência. A Igreja estremece perante este grito de angústia e convida cada um a responder com amor ao apelo do seu irmão» (PP 3). João Paulo II recorda que a Igreja não tem soluções técnicas para o problema do subdesenvolvimento, contudo tem uma palavra a dizer a respeito da natureza, exigências e finalidades do desenvolvimento autêntico e dos obstáculos que o impedem. A difusão da doutrina social da Igreja faz parte da sua missão evangelizadora como afirma João Paulo II: «o exercício do *ministério da evangelização* no campo social, que é um aspecto do *múnus*

---

<sup>523</sup> Encontramos a mesma insistência nas outras exortações apostólicas. Assim, na *Ecclesia in Asia*, João Paulo II dedica um capítulo a falar do serviço de promoção humana que a Igreja está chamada a fazer naquele continente (EAs 32-41) para construir com os seus habitantes uma civilização de amor, fundada sobre os valores universais da paz, da justiça, da solidariedade e da liberdade, que encontram a sua plenitude em Cristo. Na *Ecclesia in Europa*, o papa desafia as Igrejas deste continente a promoverem a solidariedade e a paz no mundo (EEu 111) Na exortação *Ecclesia in América*, João Paulo II escreve que «a partir do Evangelho, é necessário promover uma cultura da solidariedade que incentive oportunas iniciativas de apoio aos pobres e aos marginalizados, de modo especial aos refugiados, que se vêem forçados a deixar suas aldeias e terras para fugir da violência. A Igreja na América deve estimular os organismos internacionais do Continente para que se estabeleça uma ordem económica na qual não predomine somente o critério do lucro, mas também os da procura do bem comum nacional e internacional, da distribuição justa dos bens e da promoção integral dos povos» (EAm 52). Ver, também, *Ecclesia in Oceania*: «A Igreja considera o apostolado social como parte integrante da sua missão evangelizadora para dirigir uma palavra de esperança ao mundo; e o seu compromisso nesta linha é visível na contribuição que dá para o progresso humano, na promoção dos direitos humanos, na defesa da vida e dignidade humana, justiça social e na protecção do ambiente» (EO 26).

*profético* da Igreja, compreende também a *denúncia* dos males e das injustiças. Mas convém esclarecer que o *anúncio* é sempre mais importante do que a *denúncia*» (SSR 41). Em suma, do múnus profético comum a todos os baptizados, a doutrina social da Igreja salienta estes dois elementos: o anúncio da Palavra que liberta e a denúncia, a partir da mesma Palavra, de todas as situações que ofendem a dignidade da pessoa humana, geram injustiças e opressão.

### 3. Dimensão profética da vida consagrada

Na Igreja, povo de Deus, há diversidade de carismas, de membros, de estados de vida e de ministérios. Os religiosos são parte integrante do povo de Deus (LG 43-47) e a vida consagrada, «embora não faça parte da estrutura hierárquica da Igreja, pertence de modo indiscutível, à sua vida e santidade» (LG 44)<sup>524</sup>. A Congregação do Verbo Divino é uma das muitas famílias religiosas que o Espírito suscitou na Igreja «para o bem de todo o corpo de Cristo» (LG 43). Por isso não é de excluir o contributo que a reflexão sobre a vida consagrada, ocorrida na Igreja no seguimento do Concílio Vaticano II, possa ter tido na própria auto-compreensão da identidade e missão da SVD. Aliás, dado que no processo de preparação do Capítulo Geral do ano 2000 não faltaram referências à necessidade de continuar a renovação da vida religiosa dos membros e das comunidades da Congregação, nomeadamente na dimensão do testemunho<sup>525</sup>, parece-

---

<sup>524</sup> O que distingue a vida religiosa não é a vocação à santidade, meta comum de todos os cristãos. O que a distingue é «a profissão pública, reconhecida, legitimada e valorizada pela Igreja, de querer viver alguém plena e radicalmente o projecto evangélico, de modo coerente e como o primeiro objectivo da sua vida», diz M. Azevedo, *Os religiosos, vocação e missão. Um enfoque exigente e atual*. Rio de Janeiro, CRB, 1986, p. 32.

<sup>525</sup> Por exemplo, ainda na fase de sugestão de temas para o XV Capítulo Geral, a província da China o seguinte tema: «The role of the SVD religious missionary in a consumerist society» e dizia que os votos religiosos «should be reinterpreted to be a prophetic challenge» face ao consumismo das nossas sociedades. Por seu lado, a Bolívia pedia que o Capítulo Geral «nos haga ver lo que realmente somos, en este momento histórico crucial, para no defraudar a la gente com quienes nos hemos comprometido, en una acción pastoral concreta, y a no defraudarnos a nosotros mismos como familia religiosa». «Suggestions for Chapter theme», AG SVD, XV CG, folder XIII, doc. 266. Mais tarde, a zona PANAM pede que o Capítulo Geral ajude os verbitas a «responder mejor a la inserción, dar más testimonio de vida comunidad religiosa». «Aporte de la zona panamericana al XV Capítulo General. Conclusiones de la III asamblea zonal», p. 3. Na fase de reflexão sobre o *Documento de Trabalho*, a província do Equador nota

nos pertinente apresentar a visão da Igreja sobre a vida consagrada enquanto sinal profético no meio do mundo<sup>526</sup>.

O Vaticano II quis renovar a vida e disciplina das famílias religiosas para que nas presentes circunstâncias «o valor primordial da vida consagrada pela profissão dos conselhos evangélicos e a sua necessária função redundem num maior bem da Igreja» (PC 1). Assim, o decreto conciliar *Perfectae caritatis*, sobre a renovação dos institutos religiosos, sociedades de vida em comum e institutos seculares, apresenta alguns princípios gerais e critérios práticos de renovação da vida consagrada. Para alcançar a desejada renovação, o Concílio apelou não só a um «regresso às fontes e à inspiração primitiva dos Institutos» mas, também, a uma «adaptação dos mesmos às mutáveis condições dos tempos» (PC 2)<sup>527</sup>. Posteriormente, a Santa Sé promulgou alguns documentos visando a concretização deste desiderato conciliar<sup>528</sup>.

---

que naquele país há necessidade de um testemunho profético que a SVD deveria assumir sem medo e de modo criativo. Cf. «Final document. Provincial Chapter, Ballenita, 25th Feb. 2000», §5. A Província da Alemanha Sul queixava-se porque o documento continha uma descrição era demasiado activista do apostolado da SVD e pouco ou nada dizia sobre a vida religiosa e os votos. Cf. «Translation of the critical remarks from the Southern German Province», p. 1. A província do Ghana pedia que se desse atenção «on healing all broken relationships in our SVD communities» para que a vida e o trabalho comunitários fossem um sinal genuíno da presença de Deus. Cf. «Response of the Ghana Province to the Working Paper for the 15th General Chapter 2000 of the SVD», AG SVD, XV CG, folder XV, doc. 358. A província do Quênia dizia que o primeiro serviço dos missionários SVD é o testemunho de vida e que sem solidariedade com os pobres e os marginalizados as palavras e os programas têm pouca importância. Cf. «Response of the Kenyan Province», p. 2. Também a Papuásia Nova Guiné acentua a importância do testemunho de vida. Cf. «Summary of the reactions and comments on the Working Paper».

<sup>526</sup> Os termos «vida consagrada» e «vida religiosa» não são sinónimos nem permutáveis, pois existem institutos de vida consagrada (institutos seculares) que não são institutos religiosos. Sobre esta matéria ver, por exemplo, A. Pigna, «Vida consagrada», in *Dicionário de orientação vocacional*. Prior Velho, Paulinas, 2008, pp. 1424-1438. Segundo o direito canónico nos Institutos de Vida Consagrada incluem-se os Institutos Religiosos e os Institutos Seculares. Cf. CDC, cân. 573-730. A Congregação do Verbo Divino é um Instituto Religioso e, por isso, também é um Instituto de Vida Consagrada. Deste modo, a não ser que se refira explicitamente o contrário, neste trabalho usamos os dois termos indiscriminadamente.

<sup>527</sup> Ver, também, PC 3: «Revejam-se, pois, convenientemente as Constituições, directórios, livros de costumes, de preces, de cerimónias e outros do género; e, suprimindo tudo quanto for obsoleto, adaptem-se aos documentos deste sagrado Concílio».

<sup>528</sup> Entre outros documentos há a salientar a exortação apostólica *Evangelica testificatio* (29 de Junho de 1971) de Paulo VI, a carta apostólica *Ecclesiae sanctae* (6 de Agosto de 1966) do mesmo Pontífice; as seguintes instruções da Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares: *Renovationis causam* (6 de Janeiro de 1969) sobre a renovação da formação dos religiosos e *Venite seorsum* (15 de Agosto de 1969) sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas, assim como a instrução *Mutuae relationis* (14 de Maio de 1978) da Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares e da Congregação dos Bispos, sobre as relações dos bispos e dos religiosos na Igreja. Sobre a vida consagrada, João Paulo II publicou as exortações apostólicas *Redemptionis donum* (25 de Março de 1984) e *Vita consecrata* (25 de Março de

Neste processo de renovação da vida religiosa desejada pelo Concílio começam a aparecer referências à vida consagrada como profecia, apesar de nem sempre haver uma interpretação consensual. Pela sua importância, destacamos a publicação da exortação apostólica *Vita consecrata* (1996), onde o papa João Paulo II fala explicitamente do carácter profético da vida consagrada, traduzido no radicalismo do seguimento de Cristo e da consequente dedicação à missão que o caracteriza. A vida religiosa é um sinal para a Igreja e para o mundo e «exprime-se no testemunho profético da primazia que Deus e os valores do Evangelho têm na vida cristã. Em virtude desta primazia, nada pode ser preferido ao amor pessoal por Cristo e pelos pobres, nos quais Ele vive» (VC 84). Este texto coloca lado a lado as duas dimensões da profecia que já se encontravam nos profetas do Antigo Testamento: o amor a Deus e o amor aos pobres. Por isso, no mesmo parágrafo, João Paulo II escreve que «a verdadeira profecia nasce de Deus, da amizade com Ele, da escuta diligente da sua Palavra nas diversas circunstâncias da história» e exprime-se mediante «a denúncia do que é contrário à vontade divina e a busca de novos caminhos para actuar o Evangelho na história, na perspectiva do Reino de Deus». Em suma, estas duas dimensões – denúncia e proposta – devem estar intimamente unidas na vida da Igreja. A vida consagrada é apresentada como uma forma de participação na função profética de Cristo, comunicada pelo Espírito Santo a todo o Povo de Deus. A verdadeira profecia nasce de Deus, da amizade com Ele, da escuta diligente da sua Palavra nas diversas circunstâncias da história. Requer o exercício do discernimento espiritual, o amor pela verdade, a busca da vontade de Deus e afirma a primazia de Deus. A força persuasiva da profecia «vem-lhe da coerência entre o anúncio e a vida» (VC 85), podendo exigir «o dom da própria vida» (VC 86).

---

1996). A revisão das Constituições de cada Instituto constituiu o culminar do processo de renovação pedido pela Igreja. Para o trabalho da revisão das Constituições, ver M. Dortel-Claudot, «La labor de revisión de las constituciones de los Institutos de vida consagrada pedida por el Vaticano II», in R. Latourelle, (ed), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 861-884.

Os conselhos evangélicos e a vida fraterna são, nas palavras de João Paulo II, expressões da dimensão profética da vida consagrada<sup>529</sup>. Na sua linguagem, os votos são desafios proféticos e uma «terapia espiritual» para responder à cultura hedonista, ao materialismo ávido de riqueza e às concepções da liberdade que subtraem esta à verdade e à moral (VC 87-91). Os votos de castidade, pobreza e obediência são uma entrega radical. De facto, os votos são desafios proféticos porque remam contra a corrente e revelam o essencial. Segundo o papa João Paulo II, os votos, em primeiro lugar, embora afirmando o valor dos bens criados, relativizam-nos pelo simples facto de apontarem Deus como o bem absoluto. Em segundo lugar, são caminho de santificação pessoal. Em terceiro lugar, propõem uma terapia espiritual para a humanidade, porque recusam a idolatria da criatura e tornam de algum modo visível o Deus vivo. Os conselhos evangélicos são meios ou instrumentos para que a pessoa viva numa atitude de liberdade interior face à absolutização do prazer, da riqueza e do poder. A vida fraterna que caracteriza a vida religiosa é, por seu lado, um sinal de um diálogo sempre possível e de uma comunhão capaz de harmonizar as diferenças num mundo dilacerado por ódios étnicos, preconceitos e discriminação. Vivendo em comunidades fraternas, os religiosos dão testemunho da comunhão entre os povos, raças e culturas (cf. VC 51).

Ainda que todos os cristãos devam exercer a sua função profética, o profetismo eclesial é vivido de forma peculiar e específica pelos membros da vida consagrada<sup>530</sup>. A especificidade do profetismo baptismal vivido na vida consagrada consistiria na proclamação de que existe um só Absoluto, Deus, e na vivência intensa e coerente da vida consagrada nos seus vários aspectos: comunidade de vida, votos e missão. Por isso, segundo M. Azevedo, a característica singular e indispensável da vida religiosa na evangelização «é a *vida*, é o *ser* religioso, é o *testemunho* público radical da vida evangélica»<sup>531</sup>. Jesus Cristo é o modelo, pois ele reconstituiu de modo eminente a

---

<sup>529</sup> A dimensão profética e testemunhal dos conselhos evangélicos já aparece referenciada na *Lumen gentium*. A profissão dos conselhos evangélicos é considerada como um sinal «que pode e deve atrair eficazmente todos os membros da Igreja a cumprirem com diligência os deveres da vocação cristã, [...] manifesta melhor a todos os crentes os bens celestes, já presentes neste mundo; testemunha a vida nova e eterna adquirida pela redenção de Cristo, e prenuncia a ressurreição futura e a glória do reino celestial» (LG 44). Ver, também, S. Alonso, *La vida consagrada*. Madrid, ITVR, 1988, pp. 445-447.

<sup>530</sup> Cf. A. Calero, «Profetas en la sociedad secular», p. 546.

<sup>531</sup> M. Azevedo, *Os religiosos, vocação e missão*, p. 161.

dimensão profética conhecida antes e quase esquecida em Israel. Ele soube ver claro, apontou os erros, denunciou as contradições do ritualismo e do farisaísmo, mostrou a incoerência entre a vida e o que se professava, restaurou a primazia dos direitos de Deus. Por isso, no seguimento de Jesus, os religiosos deveriam redescobrir a missão profética da vida consagrada<sup>532</sup>. Para M. Azevedo, Jesus é um profeta, não só porque denunciou erros e incongruências na sociedade do seu tempo, mas também porque propôs alternativas.

Por sua vez, John Fuellenbach considera as ordens religiosas como um ministério profético institucional, ou seja, nos religiosos estaria presente, de forma especial, a dimensão profética da Igreja no seu papel de inovação, correcção e testemunho<sup>533</sup>. A Igreja, inspirando-se nas comunidades primitivas, está sempre chamada a ser uma comunidade em contraste com o mundo<sup>534</sup>. Dado que, muitas vezes, a Igreja esquece esta sua vocação, a vida religiosa tem o dever de ser já esta sociedade alternativa, uma comunidade contra-cultural e profética, onde se possa regressar ao essencial da vida cristã, pois «as comunidades religiosas nasceram quando a Igreja esqueceu e traiu a sua missão social»<sup>535</sup>. Estas comunidades alternativas devem dar testemunho do amor de Deus que se expressa e traduz necessariamente no amor dos irmãos e aos irmãos, ou seja, em fraternidade<sup>536</sup>. Este testemunho não é algo distinto da

---

<sup>532</sup> Cf. *Ibid.*, p. 167.

<sup>533</sup> Cf. J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*, pp. 131-134.

<sup>534</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 196-207. J. Fuellenbach utiliza a expressão «contrast society» cunhada pelos irmãos Gerhard e Norbert Lohfink para descrever o modelo de Igreja proposto por eles. Cf. *Ibid.*, p. 198. G. Lohfink diz que no Novo Testamento existe a consciência de que a comunidade cristã, ou seja, a Igreja, é uma sociedade em contraste com o resto da sociedade (cf. Ef 5,8 e Cl 3,8-14). Há ideia de que a forma e o espírito da Igreja não devem estar adaptados à forma e ao espírito do resto da sociedade (cf. Rm 12,2). Quando, no século IV, o cristianismo se tornou a religião oficial do Império, a ideia de sociedade alternativa (contrast society) foi assumida por grupos religiosos e movimentos sectários como um protesto aberto ou silencioso contra uma Igreja aliada do poder. Cf. G. Lohfink, *Jesus and community. The social dimension of christian faith*. Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 133.

<sup>535</sup> J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*, p. 135.

<sup>536</sup> W. Carter, num comentário ao Evangelho de São Mateus, defende que o texto de Mateus confirma e legitima a comunidade cristã como alternativa às estruturas e normas da sinagoga e do império romano. O Evangelho de Mateus oferece, por um lado, resistência às estruturas culturais dominantes e, por outro, constrói comunidades alternativas. Na sua perspectiva, os evangelhos servem para formar uma identidade e configurar um estilo de vida. Neste caso, as comunidades cristãs primitivas são comunidades alternativas às estruturas e normas sociais impostas pelo poder político e religioso. Cf. W. Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella, Verbo Divino, 2007, pp. 27-29, 89-98.

vida, é a própria vida irradiando para fora a sua plenitude interior. Neste sentido, a fraternidade é o supremo testemunho da vida religiosa<sup>537</sup>.

O cristão, no seguimento de Jesus, só deve fidelidade a Deus, o único Senhor. Por isso, segundo Aloysius Pieris, a vida religiosa supõe também um protesto contra toda a ordem social, civil ou eclesiástica, que está ao serviço de outros deuses. Os religiosos devem seguir o chamamento de Deus que os convoca a falar em nome dos pobres e a lutar ao lado dos pobres. «As congregações religiosas que não são capazes de responder a este chamamento sofrerão a sorte do sal que perde o sabor (Mt 5,13) e serão substituídas por outras sociedades inconformistas»<sup>538</sup>. Por seu lado, e escrevendo a partir da experiência latino-americana, Leonardo Boff refere que a vida religiosa contém em si valores inestimáveis que, lidos numa dimensão libertadora, podem motivar o compromisso dos religiosos no processo da autêntica libertação. Os religiosos devem ser uma presença crítica e profética no mundo, através do seguimento de Cristo, que se identificou com os mais fracos e os pobres. Boff recorda que o pobre com o qual o religioso se solidariza não é simplesmente pobre: é um empobrecido, uma pessoa a quem foram subtraídos os meios para ser um membro da sociedade e dela foi posto à margem. Por isso, os religiosos devem obrigar-se a compreender a estrutura social que gera a pobreza<sup>539</sup>. Esta tarefa de desmontagem das estruturas de opressão que dão corpo aos sistemas políticos e económicos que marginalizam e exploram vastas camadas da sociedade, gerando mais pobreza, é uma das expressões mais relevantes da função profética da vida religiosa e consagrada.

#### **4. Missão: profecia e libertação**

Uma das características da profecia bíblica, nomeadamente no Antigo Testamento, era a luta contra a injustiça lado a lado com a defesa dos pobres e

---

<sup>537</sup> Cf. S. Alonso, *La vida consagrada*, pp. 449-450.

<sup>538</sup> A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 294. Este autor também fala das comunidades religiosas como «sociedades contrastantes» face à Igreja e à sociedade. Cf. *Ibid.*, p. 286.

<sup>539</sup> Cf. L. Boff, *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Rio de Janeiro, CRB, 1975, pp. 87-96.



desprotegidos. Essa marca manteve-se sempre na acção dos profetas de todas as épocas. As palavras da profecia de Miqueias continuam a ser um desafio actual e premente: «Já te foi revelado, ó homem, o que é bom, o que o Senhor requer de ti: nada mais do que praticares a justiça, amares a lealdade e andares humildemente diante do teu Deus» (Mq 6,8). Ao longo da sua história, a Igreja teve sempre, ainda que às vezes de forma residual, um olhar acutilante sobre a realidade, procurando minimizar e aliviar as dores e os sofrimentos da humanidade, promovendo o acesso à educação, aos cuidados de saúde, apostando na formação das consciências, lutando pela dignidade das pessoas e pela defesa dos mais débeis. Este estilo profético de estar no mundo e ser presença evangélica também foi sendo reflectido e sistematizado. As várias teologias da libertação nascidas no século XX são expressão desta presença activa das comunidades cristãs na sociedade. A missão *ad gentes*, não ficou à margem desta reflexão; pelo contrário, inspirou-se nas intuições destas correntes teológicas para anunciar o Evangelho no meio das graves situações de pobreza e de desigualdade existentes em muitas zonas do globo e encontrar respostas adequadas para transformar a realidade.

#### 4.1. Teologias da libertação

Na segunda metade do século XX o compromisso dos cristãos na luta contra todas as formas de injustiça tornou-se particularmente visível na Igreja latino-americana. Aliás, quando se fala de teologia da libertação, esta é imediatamente associada à América Latina<sup>540</sup>. Porém, não podemos ignorar as várias teologias desenvolvidas nos continentes africano e asiático que, à sua maneira e no seu contexto

---

<sup>540</sup> A teologia da libertação não pode ser isolada do contexto social e político de então. Nos anos 60 do século passado, as ciências sociais foram tomando consciência de que os países subdesenvolvidos da América Latina estavam num estado de dependência que não se podia ultrapassar através de um mero processo linear e gradual de desenvolvimento. A teologia da libertação surge como uma proposta inovadora, não só ao nível da linguagem teológica, mas também da praxis pastoral, para superar a situação de dependência e marginalização em que se encontravam os pobres, as classes e as raças oprimidas. A teologia da libertação inclui três níveis de libertação: sócio-político, antropológico e teológico, isto é, a libertação dos grupos oprimidos, a luta por uma sociedade mais humana e a libertação do pecado que é a raiz última de toda a injustiça. Cf. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au xx siècle*. Paris, Cerf, 1994, pp. 405-407.

específico, procuram articular a fé cristã com a libertação, sobretudo a libertação das situações de injustiça, opressão e miséria que afligem muitos povos desses continentes. Ora, dada a proveniência da maioria dos delegados ao XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino, não podemos ignorar a ligação entre profecia e libertação tão cara à Igreja na América Latina e o acento que as teologias emergentes nas Igrejas da Ásia e da África colocam na libertação, sobretudo em relação às estruturas coloniais e ocidentais<sup>541</sup>.

Um primeiro elemento que sobressai é a relação entre a teologia e o contexto onde esta se desenvolve. Os teólogos latino-americanos estão entre aqueles que defendem que não existe conhecimento neutro e desinteressado; todo o conhecimento tem suporte na realidade histórica<sup>542</sup>. A teologia da libertação parte, pois, do contexto onde vive a Igreja latino-americana e, como método, procura fazer teologia a partir da realidade concreta, privilegiando o método indutivo que parte da realidade para a reflexão teológica<sup>543</sup>. É, por isso, uma teologia que dá grande importância ao contexto social, histórico, político, cultural e religioso onde se desenvolve. Nesta corrente teológica ocupa lugar fundamental a obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*,<sup>544</sup> nomeadamente pela sua carga simbólica e pelo que significou de ruptura com o passado. Falando sobre o continente latino-americano, Gutiérrez considera que a luta contra as estruturas opressivas e o empenho em edificar uma sociedade mais justa terão pouco impacto se a Igreja no seu conjunto não fizer uma revisão profunda da sua

---

<sup>541</sup> Num total de 133 capitulares com direito a voto, os delegados da zona PANAM eram 32 (24 da América Latina e 8 da América do Norte). Do mesmo modo, é de supor que as teologias da libertação asiáticas e africanas também tivessem alguma influência nos delegados provenientes da zona AFRAM (16 delegados) e da ASPAC (41 delegados). Cf. «Participants and staff. 15th General Chapter 2000»; «Zonal groups, number of members», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 050.

<sup>542</sup> T. Witvliet argumenta que «o fazer teologia» é determinado pelo contexto onde vivemos e que os teólogos do Terceiro Mundo efectuaram um corte epistemológico [epistemological break] onde se destaca a contextualidade [contextuality], no sentido de que a teologia pressupõe uma interacção criativa entre a leitura da Escritura e a leitura da realidade actual. Cf. T. Witvliet, *An introduction to liberation theology in the Third World*. Maryknoll, Orbis Books, 1985, pp. 24-42. Existe, actualmente, abundante literatura sobre a teologia e o seu contexto. Ver, por exemplo, R. Schreiter, *Constructing local theologies*. Maryknoll, Orbis Books, 1985; S. Bevans, *Models of contextual theology*. Maryknoll, Orbis Books, 2002; D. Tracy, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York, Crossroad, 1981; L. Boff, *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1980.

<sup>543</sup> Cf. A. Trujillo, *De Medellín a Puebla*. Madrid, BAC, 1980, p. 218; A. G. Rubio, *Teologia da libertação. Política ou profetismo?*. São Paulo, Loyola, 1977. Ver também, sobre a teologia da libertação, J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*. Estella, Verbo Divino, 1989.

<sup>544</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1972.

presença na América Latina. Entre as novas formas de presença destaca, em primeiro lugar, a denúncia profética das graves situações de injustiça. Esta denúncia implica a rejeição da utilização do cristianismo para legitimar a ordem estabelecida. A Igreja deve assumir uma atitude de denúncia profética de todas as situações que são contrárias à construção e promoção da fraternidade, da justiça e da liberdade; criticando também toda a sacralização das estruturas opressivas para as quais ela própria contribuiu no passado. A profecia deve descobrir e neutralizar as causas que geram situações injustas e opressivas e não se contentar apenas em apontar o que está mal ou aliviar algumas das suas consequências. Por outro lado, na sua perspectiva, a missão profética da Igreja também deve ser uma tarefa construtiva<sup>545</sup>.

No caminho percorrido pela Igreja na América Latina ocupam lugar de relevo as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, nomeadamente a segunda, realizada em Medellín, na Colômbia (1968)<sup>546</sup> e a terceira, em Puebla, no México (1979)<sup>547</sup>. O documento de Medellín fez uma opção clara pelos pobres e pela intervenção social da Igreja, numa dimensão profética, ou seja, de inspiração evangélica. Os bispos latino-americanos quiseram denunciar a pobreza, pois também «os profetas a denunciaram como contrária à vontade do Senhor e, muitas vezes, como fruto da injustiça e pecado dos homens» (Md 14.4). Os bispos descrevem a situação social dos povos do continente latino-americano em termos de «dependência», «dominação», «imperialismo» e referem isto como um «pecado social». Afirmam pública e categoricamente que querem que a Igreja da América Latina «seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos» (Md 14.8). Querem «defender, segundo o mandato evangélico, os direitos dos pobres e oprimidos, urgindo os nossos governos e classes dirigentes que eliminem tudo quanto destrua a paz social» (Md 2.22) e denunciam energicamente «os abusos e as injustiças consequências das desigualdades excessivas entre ricos e pobres, entre poderosos e fracos, favorecendo a integração» (Md 2.23). A conferência de Medellín foi um marco tão significativo na vida

---

<sup>545</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 162-171.

<sup>546</sup> CELAM, *A Igreja na actual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín*. Petrópolis, Vozes, 1969.

<sup>547</sup> Id., *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México, [s.n.], 1979.

da Igreja latino-americana que, onze anos depois na mensagem enviada aos povos da América Latina, os bispos, reunidos em Puebla, afirmaram que com a conferência de Medellín se abriu no seio da Igreja latino-americana um novo período da sua vida<sup>548</sup>.

Em Puebla, os bispos latino-americanos descrevem as comunidades cristãs como um povo profético que anuncia o Evangelho, discerne as vozes do Senhor na história e denuncia onde impera o mistério da iniquidade (cf. Pb 267). Os bispos constatarem que, desde Medellín, intensificou-se a função profética da Igreja, inclusive dos seus pastores, procurando «ser a voz dos que não têm voz e testemunhar a mesma predilecção do Senhor pelos pobres e pelos que sofrem» (Pb 268). Em Medellín, a Igreja fizera «uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres» que agora é retomada «com renovada esperança na força vivificadora do Espírito» (Pb 1134). Os bispos reconhecem que, desde a conferência de Medellín, numerosos sectores eclesiais aprofundaram o seu compromisso com os pobres (cf. Pb 1136). Todavia, verificam que a denúncia profética da Igreja e os compromissos concretos com os pobres também trouxeram consigo perseguições e vexames, assim como conflitos e tensões dentro da própria Igreja (cf. Pb 1138-1139). Por isso, renovam a opção preferencial pelos pobres, a qual tem como objectivo «o anúncio de Cristo Salvador que os iluminará sobre a sua dignidade, os ajudará nos seus esforços de libertação de todas as suas carências e os levará à comunhão com o Pai e os irmãos, mediante a vivência da pobreza evangélica» (Pb 1153). Esta opção, exigida pelas graves situações de injustiça fruto dos escandalosos desequilíbrios económicos da América Latina deve conduzir ao estabelecimento de «uma convivência humana digna e fraterna e construir uma sociedade justa e livre» (Pb 1154). Entre os meios, que Puebla indica, para que esta opção possa ser traduzida no concreto, destaca-se a necessidade de «rever as suas estruturas e a vida dos seus membros com vista a uma conversão efectiva» (Pb 1157). Do mesmo modo, esta conversão exige um estilo de vida austero e uma total confiança no Senhor. Só assim a Igreja aparecerá com «uma imagem autenticamente pobre, aberta a Deus e ao irmão, sempre disponível, onde os pobres têm capacidade real de participação e são reconhecidos no seu valor» (Pb 1158). Seguidamente, os bispos enumeram algumas acções concretas que querem apoiar e

---

<sup>548</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

promover para tornar mais visível o empenhamento da Igreja na defesa dos pobres e na promoção da sua libertação integral<sup>549</sup>.

O documento de Puebla dedica também alguma atenção à vida consagrada, afirmando que a abertura pastoral das obras e a opção preferencial pelos pobres «é a tendência mais notável da vida religiosa latino-americana» (Pb 733) e reconhecendo que os religiosos se encontram cada vez mais em zonas marginalizadas e difíceis do continente. Para os bispos reunidos em Puebla, a vida consagrada é considerada «uma afirmação profética do valor supremo da comunhão com Deus e entre os homens» (Pb 744).

Independentemente do percurso posterior e das críticas de que foi alvo da parte de alguns sectores da Igreja, podemos dizer que a teologia da libertação teve um papel importante na construção de uma consciência eclesial mais atenta aos contextos da história e à dimensão profética do cristianismo como força transformadora da sociedade<sup>550</sup>.

A teologia da libertação é geralmente reconhecida como um fenómeno latino-americano. Contudo, encontramos manifestações desta corrente teológica noutras latitudes. As várias teologias da libertação têm como ponto de partida situações de exploração, colonialismo, racismo e marginalização. A partir deste contexto, as comunidades cristãs desenvolveram perspectivas de fé próprias e encontraram caminhos de intervenção na realidade social envolvente. Dada a presença dos missionários verbitas em muitos destes países assolados pela exploração económica e pela violência racial, é pertinente uma breve referência a estas correntes de pensamento teológico. A sua expressão mais conhecida é a teologia negra na África do Sul, sobretudo durante o tempo do apartheid<sup>551</sup>.

---

<sup>549</sup> Entre as acções concretas enumeram-se a condenação da pobreza e o esforço para conhecer e denunciar os mecanismos da pobreza, o apoio à aspirações dos operários, camponeses e indígenas (cf. Pb 1159-1165).

<sup>550</sup> Na sua dissertação de doutoramento sobre o Reino de Deus e a libertação humana, Antonio Pernia defende que a interpretação que a teologia da libertação faz do conceito «Reino de Deus» traz para a luz uma importante dimensão deste tema bíblico, ou seja, a sua dimensão transformadora do mundo e o papel dos seres humanos nessa transformação. Cf. A. Pernia, *God's Kingdom and human liberation. A study of G. Gutierrez, L. Boff and J. L. Segundo*. Manila, Divine Word Publications, 1990, p. 196.

<sup>551</sup> Por “teologia negra” costuma entender-se a teologia feita a partir de um estado de segregação e situação de marginalização numa sociedade branca racista. Ou seja, a teologia negra, quer na sua expressão sul-africana, quer norte-americana, constitui uma reflexão consciente e sistemática sobre a experiência negra, caracterizada pela opressão e pelo sofrimento no interior das sociedades brancas dos Estados Unidos da América e da África do Sul. Esta teologia desafia a Igreja a assumir uma opção preferencial pelas massas negras oprimidas e pobres, convertendo-se assim na advogada e defensora dos débeis. Cf. S. Maimela, «La teología negra de la liberación», in R. Gibellini, (ed.), *Itinerario de la*

Na Conferência pan-africana de teólogos do Terceiro Mundo realizada em Accra, em 1977, o comunicado final diz que a teologia em África deve ser contextual, isto é, ter em conta o contexto onde as pessoas vivem e ser, também, teologia da libertação, porque a opressão existe não só na cultura, mas também nas estruturas económicas e políticas<sup>552</sup>. Numa intervenção, na mesma Conferência, o angolano J. Chipenda defende que a teologia, independentemente do nome que tomar, deve expressar o juízo de Deus sobre a nossa cultura, a nossa raça, a nossa classe social, a nossa arrogância e os nossos preconceitos. Deve estar preocupada com a justiça para todos os homens e mulheres, em todos os lugares e em todas as épocas, e afirmar inequivocamente que, na presença de Deus e em Cristo, as pessoas são aquilo que há de mais importante<sup>553</sup>. Nesta matéria, e ainda no continente africano, lembramos nomes como Jean-Marc Ela, Eloi Metago, Fabien Eboussi-Boulaga, Albert Nolan, Englebert Mveng, entre outros teólogos que, com a sua reflexão, contribuíram para a leitura da realidade pós-colonial numa perspectiva libertadora e africana<sup>554</sup>.

No continente asiático surgiram igualmente várias teologias da libertação que, tendo em conta o contexto, procuraram articular a fé de modo a que esta pudesse ser relevante, quer para os cristãos, quer para as sociedades em que estes vivem<sup>555</sup>. F. Balasundaram aponta quatro caminhos para que a Igreja na Ásia possa ser profética: viver para os ideais do Reino, dar primazia ao Jesus da história, tomar uma atitude política

---

*teología africana*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 269 e 283. Para a teología negra ver também: B. Moore, (ed.), *Black theology. The South African voice*. London, C. Hurst, 1973; J. Cone, *For my People. Black theology and the black Church*. Maryknoll, Orbis Books, 1984.

<sup>552</sup> Ver comunicado final em K. Appiah-Kubi; S. Torres, (eds.), *African theology en route*. Maryknoll, Orbis Books, 1979, pp. 189-195.

<sup>553</sup> Cf. J. Chipenda, «Theological options in Africa today», in K. Appiah-Kubi; S. Torres, (eds.), *African theology en route*. Maryknoll, Orbis Books, 1979, p. 72.

<sup>554</sup> Ver, por exemplo, J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*. Paris, L'Harmattan, 1980; E. Metago, *Théologie africaine et ethnophilosophie*. Paris, L'Harmattan, 1985; Id., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. Paris, Karthala, 1997; F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris, Présence Africaine, 1991; A. Nolan, *Jesus before christianity*. Maryknoll, Orbis Books, 1976; Id., *God in South Africa. The challenge of the Gospel*. Cape Town, David Philip Publisher, 1988; E. Mveng, *Théologie, libération et cultures. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*. Paris, Présence Africaine, 1996.

<sup>555</sup> Entre outros, podemos referir os nomes de Tissa Balasuriya (Sri Lanka), Ahn Byung-Mu (Coreia), Júlio Xavier Labayen (Filipinas), Aloysius Pieris (Sri Lanka), Arvind Nirmal (Índia), George Soares-Prabhu (Índia).

optando pelos pobres e fazendo-se ela própria pobre<sup>556</sup>. A opção pelos pobres significa olhar o mundo e a realidade através os olhos dos pobres e implica várias atitudes: em primeiro lugar, reconhecer que a Igreja de hoje é uma Igreja de classe média, cuja perspectiva é diferente da dos pobres; por isso, a opção pelos pobres significa partilhar a sua perspectiva e aspirações de justiça e liberdade; em segundo lugar, optar pelos pobres significa adoptar um estilo de vida simples, abraçado livremente por causa do Reino; finalmente, optar pelos pobres supõe que a Igreja deve estar com os pobres, lado a lado, nas suas lutas e caminhos, assumir os riscos que eles assumem, e experimentar a sua pobreza, privação e opressão. Supõe, diz F. Balasundaram, que a Igreja deve fazer-se pobre e desligar-se da elite social e económica<sup>557</sup>.

Michael Amaladoss, outra proeminente figura da teologia asiática contemporânea, recorda que os cristãos nem sempre foram fiéis à sua vocação cristã. Devem, em união com membros de outras religiões e pessoas de boa vontade, ser no mundo uma comunidade contra-cultural que contribui para que surja o Reino de Deus. As outras religiões também contêm elementos libertadores e podem ser instrumentos de mudança e de formação de comunidades humanas de base em volta de um projecto concreto que fomenta os valores da vida, da paz, da fraternidade, da justiça e da harmonia com a natureza. Mas, o caminho da justiça não resulta sem auto-disciplina ou, como propõem todas as religiões da Ásia, sem controlar os próprios desejos e o egoísmo. Por isso, para se conseguir acabar com a pobreza imposta a alguns, uma pessoa deve decidir-se a ser pobre, a controlar o desejo, a reduzir as necessidades, a limitar o consumo e partilhar com os outros o que tem. O objectivo das teologias de libertação da Ásia, cristãs ou de outras religiões, é unir todos os povos numa busca comum para que todos possam viver em liberdade<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> Cf. F. Balasundaram, *Teología cristiana asiática contemporánea*. Estella, Verbo Divino, 1999, p. 28.

<sup>557</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>558</sup> Cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*. Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 240-250.

#### 4.2. Profecia e missão *ad gentes*

No seguimento do Vaticano II e no contexto da dinâmica de abertura da Igreja ao mundo que o Concílio impulsionou, também a missiologia integrou na sua reflexão a dimensão profética da missão. Começou a dar-se maior destaque ao papel que a missão é chamada a desempenhar em prol de sociedades mais justas, na erradicação da fome, na luta contra a guerra e as injustiças sociais, na promoção da paz e do diálogo; em suma, na construção de uma sociedade mais humana e fraterna.

O teólogo indiano Michael Amaladoss<sup>559</sup> defende que a profecia exprime a essência da missão no contexto contemporâneo, interpelando as suas várias vertentes. Assim, se considerarmos a missão como proclamação, a profecia acentua a comunicação, ou seja, a difusão de uma mensagem. Na questão da missão vista como desenvolvimento e libertação, a profecia vem dizer que a missão não é só «libertação de», por exemplo, da doença, do analfabetismo, da pobreza ou da injustiça, mas é também «libertação para»; não se limitando a colmatar graves lacunas e resolver problemas, mas despoletando ciclos novos que geram uma transformação positiva em vista de um desenvolvimento integral. No referente à inculturação, a profecia diz-nos que a Igreja tem de ser contra-cultural, pois a inculturação é um método e não um fim em si. Neste sentido, a missão como profecia consiste em contribuir para transformar as culturas, eliminando ou, pelo menos, minimizando tudo o que nelas diminui a dignidade da pessoa e os seus direitos. Todavia, às vezes, o cristianismo acultura-se de forma acrítica, perdendo a sua força profética<sup>560</sup>.

---

<sup>559</sup> M. Amaladoss, «La mission comme prophétie», *Spiritus* 128 (1992), pp. 270-275.

<sup>560</sup> A propósito dos perigos de uma aculturação acrítica, E. Martey alerta para o facto de, por vezes, a inculturação se virar demasiado para o passado, tentando preservar elementos culturais que já não estão vivos ou não são relevantes. Por vezes, endeusando o passado esquece-se a realidade presente. Por isso, Martey defende que a inculturação tem de ter uma dimensão de acção libertadora e de crítica dos elementos da cultura que são anti-evangélicos. A luta de libertação em África não é apenas direccionada contra poderosas forças externas de dominação e exploração; é também uma luta contra as forças internas de opressão. A boa nova da libertação é uma mensagem de esperança que está no centro da Boa Nova de Jesus e de toda a verdadeira profecia. A teologia africana deve ser profética, pertinente e provocativa ao falar do Reino de Deus. Cf. E. Martey, *African theology. Inculturation and liberation*. Maryknoll, Orbis Books, 1994, pp. 144-146. Na mesma linha de pensamento, também S. Bevans, num estudo sobre a noção de inculturação em quatro significativos documentos do magistério católico, nota que a inculturação inclui a crítica profética do Evangelho e o compromisso com a justiça. Cf. S. Bevans, «Center, means and aim. Contemporary Church documents on inculturation», *Verbum SVD* 37, fasc. 4 (1996), pp. 425-426. Por seu lado, L. Luzbetak diz que o testemunho cristão é a forma mais poderosa de profecia. Cf. L.



Aplicada ao diálogo inter-religioso, a profecia apela à interpelação recíproca, indo mais além da partilha de conhecimentos, da colaboração mútua e da coexistência pacífica, para se transformar num desafio à conversão a uma vivência mais fiel da própria religião. Em suma, falar da missão como profecia tem mais a ver com o seu aspecto qualitativo do que quantitativo.

Na opinião de Amaladoss, há três razões para falarmos da missão como profecia. Em primeiro lugar, a pobreza do mundo e a injustiça reinante só poderão ser vencidas pela acção profética de homens e mulheres que falem em nome de Deus e em nome dos pobres de Deus. Depois, considerando que vivemos numa época onde o secularismo está a avançar, a Igreja precisa de assumir uma presença contra-cultural, ou seja, profética, se o quiser enfrentar. Em terceiro lugar, cresce no mundo o respeito pelos outros crentes e suas religiões e ideologias. Ora, a dinâmica da profecia parece combinar a urgência da proclamação com o respeito pelo outro e por Deus que age nele, respeito que apela ao diálogo<sup>561</sup>.

Michael Amaladoss<sup>562</sup> recorda que os bispos da Ásia, reunidos em Taipé em 1974, falaram da evangelização como «um diálogo do Evangelho com as realidades da Ásia», nomeadamente com os pobres, as suas ricas culturas e grandes religiões. Todavia, para evitar o perigo de alargar demasiado a noção de diálogo e enfraquecer o conceito de missão, os teólogos asiáticos começaram a falar da missão como profecia, clarificando o seu sentido. Ou seja, a missão deve, em primeiro lugar, conduzir à identificação das causas – grupos e estruturas – que estão na origem da pobreza e, em seguida, lutar contra essas causas.

Este autor defende que a profecia exprime a essência da missão no contexto contemporâneo. Reconhecendo que, na Sagrada Escritura e na Tradição, o termo “profeta” comporta um vasto espectro de significações e manifestações, Amaladoss enumera, entre

---

Luzbetak, *The Church and cultures. New perspectives in missiological anthropology*. Maryknoll, Orbis Books, 1989, p. 243. Mais adiante, Luzbetak utiliza a terminologia de Victor Turner sobre estrutura e anti-estrutura para falar da tensão existente nas culturas. Ao escolher o cristianismo, um grupo cultural tem, às vezes, de romper com tudo o que não é cristão, tornando-se desviante (deviant) em relação à sociedade e à cultura de origem (p. 282). No processo de inculturação, a comunidade cristã corre sempre o perigo de comprometer o Evangelho, diluindo, negociando-o, e fugindo ao seu chamamento profético de ser contra-cultural (p. 281).

<sup>561</sup> Cf. M. Amaladoss, «La mission comme prophétie», pp. 274-275.

<sup>562</sup> Cf. Id., «La missiologie en tension. Des paradigms en competition», pp. 133-146.

os principais elementos que caracterizam um profeta, a sua condição de chamado e de enviado, o seu enraizamento no contexto histórico, o apelo à conversão que é construção de um futuro novo de acordo com a promessa de Deus. Ou seja, o profeta interpreta os sinais dos tempos do ponto de vista de Deus e da sua aliança<sup>563</sup>. Nesta perspectiva, algumas correntes da teologia africana também defendem que a evangelização deve ser libertadora e estar comprometida com os problemas da sociedade e das pessoas. Por exemplo, o teólogo camaronês Jean-Marc Ela diz que os tempos que estamos a viver exigem uma espécie de reactualização do radicalismo do Evangelho a partir da escuta do homem africano na condição em que se encontra<sup>564</sup>.

Na verdade, a dimensão profética é comum a toda a Igreja, fazendo parte integrante da sua actividade missionária. A missão não pode trair esta sua condição; aliás, dada a sua centralidade na vida da Igreja, a missão tem necessariamente de ser profética. As comunidades cristãs têm capacidade para exercer um papel profético no mundo<sup>565</sup>. Este papel profético não significa uma postura meramente denunciatória e crítica. As comunidades eclesiais podem também mobilizar energias para promover iniciativas positivas e benéficas, ou apoiar outras já existentes, mesmo que tenham origem em comunidades pertencentes a outras tradições religiosas. Deste modo, os cristãos mobilizam forças que são criativas e estão além da mera denúncia da injustiça e dos abusos cometidos sobre os pobres.

---

<sup>563</sup> Cf. Id., «La mission comme prophétie», pp. 266-268.

<sup>564</sup> Cf. J.-M. Ela, «Cristianismo y liberación en África», in R. Gibellini, (ed.), *Itinerario de la teología africana*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 224.

<sup>565</sup> Cf. M. Fahey, «Church», in F. Fiorenza; J. Galvin, (eds.), *Systematic theology. Roman catholic perspectives*. Minneapolis. Fortress Press, pp. 1-74. As outras funções ou papéis, segundo este autor, são um papel «integrador» e um papel «escatológico». Por papel integrador (integrational), M. Fahey entende que os cristãos podem afirmar, através da sua fé e compromisso, a unidade da ordem da criação e da ordem da redenção, sendo conscientemente colaboradores com Deus na obra de criação, redenção e glorificação do mundo através de Cristo. Cf. *Ibid.*, p. 63. Mas, dada a fragilidade humana e o pecado, as comunidades cristãs devem espelhar a verdade de que o nosso verdadeiro lar está em Deus e que somos chamados à visão beatífica. Cf. *Ibid.*, pp. 64-66.

## **CAPÍTULO VIII**

### **A INTERVENÇÃO PROFÉTICA DO CRISTÃO**

A Igreja, formada por membros da cidade terrena, caminha juntamente com toda a humanidade, compartilhando a sua sorte, diz o Concílio Vaticano II. Contudo, a sua razão de ser «é actuar como fermento e como alma de toda a sociedade humana» (GS 40). Na verdade, faz parte da missão da Igreja no seu todo, de cada uma das suas comunidades e de cada um dos seus membros, contribuir para humanizar a sociedade e criar condições para que todos tenham uma vida mais digna. Uma das questões recorrentes no cristianismo refere-se ao modo como os cristãos devem actuar num mundo caracterizado pela injustiça social, pela violência, pela degradação do ambiente, por políticas que negligenciam o bem comum, pela marginalização da sociedade civil e pelo peso cada vez maior dos grandes grupos económicos. Ou seja, como devem os cristãos agir num mundo tão injusto?

Não faltam, como temos vindo a observar, múltiplos pronunciamentos da Igreja sobre o seu dever de intervir no mundo, os fundamentos e as modalidades dessa intervenção. A este propósito, é paradigmática a seguinte afirmação conciliar: «Aderindo fielmente ao Evangelho e exercendo a sua missão no mundo, a Igreja, cuja missão é fomentar e elevar tudo o que de verdadeiro, de bom e de belo há na comunidade humana, consolida a paz entre os homens para glória de Deus» (GS 76). E,

noutra passagem, o Concílio alerta contra a tentação de esquecer os problemas da cidade terrena, voltando-se apenas para a cidade celeste, exortando os cristãos, «cidadãos de uma e de outra cidade, a cumprir fielmente os seus deveres terrenos, conduzidos pelo espírito do Evangelho» e dizendo que se afastam da verdade todos aqueles que «sabendo que não temos aqui cidade permanente, mas demandamos a futura, julgam poder descurar, por isso, os seus deveres terrenos, sem atenderem que a própria fé, de acordo com a vocação de cada um, mais os obriga a cumpri-los» (GS 43). Esta intervenção dos cristãos na cidade terrena assume uma dimensão profética quando está inspirada pelo Evangelho e envolve toda a vida eclesial.

A intervenção profética dos cristãos tem uma dimensão crítica e uma função mobilizadora de energias. De seguida, retomamos duas expressões, uma de Walter Brueggemann e outra de Glenn Tinder, que nos permitem enquadrar a profecia cristã na vida do mundo e das pessoas, numa linguagem capaz de articular o que de importante pertence ao núcleo central da profecia. Procurando articular a fé com a intervenção política e social, os autores defendem que os cristãos devem exercer a sua missão no mundo de acordo com algumas linhas de força inegociáveis. W. Brueggemann apresenta a profecia como «imaginação profética»<sup>566</sup>; por sua vez, Tinder fala de «atitude profética»<sup>567</sup>. As duas expressões, ainda que não coincidentes, podem ajudar-nos a ter uma visão global, harmoniosa e articulada sobre esta matéria. De certa forma, são duas respostas para a mesma questão: como é que um cristão, em vista da sua fé, deve agir no mundo e na sociedade.

## **1. Imaginação Profética**

W. Brueggemann considera que o mundo atravessa uma grave crise, traduzida na corrupção e na opressão dos sistemas políticos, na avidez e na competição selvagem da economia, na miséria de milhões de pessoas, no crescente aumento do fosso entre ricos e

---

<sup>566</sup> W. Brueggemann, *The prophetic imagination*. Minneapolis, Fortress Press, 1978.

<sup>567</sup> G. Tinder, *The political meaning of christianity. An interpretation*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.

pobres e na ausência de sentido nas vidas que vivemos. Numa abordagem inspirada na Sagrada Escritura, o autor compara a época actual a quatro situações similares do passado, nas quais encontra algumas correspondências: o período em que os israelitas foram escravos no Egipto, o reinado de Salomão, o tempo dos profetas e a época em que Jesus viveu. Na sua opinião, a crise actual só pode ser resolvida pela imaginação profética. Tomando a Bíblia como ponto de partida, W. Brueggemann procura recuperar a linguagem e a praxis daqueles que no passado lutaram por uma nova sociedade e, assim, encontrar caminhos que possam ajudar a solucionar a presente crise.

W. Brueggemann toma o reinado do rei Salomão como um exemplo adequado que ilumina a nossa própria cultura. Tal como na época de Salomão, a nossa cultura caracteriza-se por três aspectos básicos: abundância material, políticas sociais opressivas e controle religioso. Existe uma situação de afluência, onde uma minoria consome cada vez mais sem se preocupar com a escassez dos recursos. Subsiste uma situação de mentalidade de gestão e burocracia que acredita que tudo tem solução, que não há mistérios. Acentua-se uma religião optimista que acredita que o único dever de Deus é manter o nosso padrão de vida<sup>568</sup>. Existe um crescente individualismo e optimismo. Não há espaço, para expressar sofrimento, dor e fraqueza<sup>569</sup>. Também no tempo do rei Salomão as pessoas viviam numa época de consumismo, onde as elites precisavam do trabalho de muitos para manter o seu nível de vida. Ao mesmo tempo, emergia uma espécie de ratificação teológica daquela situação, que W. Brueggemann apelida de «consciência régia»<sup>570</sup>, que se ia tornando a cultura dominante. Segundo o autor, actualmente vivemos numa situação semelhante. Neste contexto, as elites controlam o povo, e as estruturas onde reside o seu poder parece que duram para sempre. O povo fica entorpecido, pensando que a situação de opulência –

---

<sup>568</sup> W. Brueggemann refere-se, obviamente, ao mundo ocidental capitalista. Actualmente, os fundamentos deste mundo estão em erosão em muitas frentes. Em primeiro lugar está o colapso do mundo branco, masculino, ocidental e colonial que caracterizou a modernidade a nível político e económico. A teologia e a pastoral são afectadas por este processo. Neste campo, o autor considera que a mudança de uma «objective claim of hegemony» para uma «contextual, local perspective» retrata melhor o mundo em que vivemos e a situação pastoral em que nos encontramos. Neste contexto pós-moderno, o papel da Igreja seria principalmente o de estabelecer as bases e providenciar os recursos, sobretudo da Escritura, a partir dos quais um mundo novo pode ser imaginado. Cf. W. Brueggemann, *Texts under negotiation. The Bible and the postmodern imagination*. Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 8-20.

<sup>569</sup> Cf. Id., *The prophetic imagination*, pp. 41-43.

<sup>570</sup> Em inglês: «the royal consciousness». Cf. *Ibid.*, p. 46.

de que também recolhem alguns míseros benefícios – jamais acabará. Julgam que não haverá morte e que podem manter indefinidamente o nível de opulência e de consumo. É neste tipo de situações que os profetas têm uma missão fundamental. W. Brueggemann toma como exemplos Moisés, Jeremias, o Segundo Isaías e Jesus para elaborar o conteúdo e a praxis da imaginação profética. Conservar viva a função da imaginação profética e propor alternativas para o futuro é a vocação do profeta.<sup>571</sup>

Segundo W. Brueggemann, a imaginação profética tem uma dupla função: de crítica e de gerador de energia<sup>572</sup>. A função crítica inclui duas dimensões. Primeiro, o acto de criticar não se reduz a uma atitude de denúncia do mal, mas é também uma forma de proclamar que as «falsas pretensões de autoridade e poder não podem manter as suas promessas»<sup>573</sup>. Em segundo lugar, porque traz a dor para o espaço público, a crítica é um passo importante no processo de dismantelamento que possibilita a emergência de uma nova realidade teológica e social<sup>574</sup>. O papel de Moisés dando expressão ao grito do povo oprimido no Egito,<sup>575</sup> a vida e o ministério de Jeremias contra a consciência real do seu tempo<sup>576</sup> e o ministério e a vida de Jesus<sup>577</sup> são exemplos do duplo aspecto da função crítica da profecia: lamentar e dar expressão pública da dor que o poder quer abafar e esconder.

---

<sup>571</sup> Cf. *Ibid.*, p. 45. Num outro livro, W. Brueggemann argumenta que os textos bíblicos fornecem recursos a partir dos quais um mundo novo pode ser proposto. Cf. *Id.*, *Texts under negotiation. The Bible and the postmodern imagination*, pp. 18-25.

<sup>572</sup> A edição brasileira traduz «energizing» por «energização». Cf. *Id.*, *A imaginação profética*. São Paulo. Paulinas, 1983. Porém, nós preferimos traduzir «energizing» pela expressão «gerador de energia» porque nos parece ter uma carga mais dinâmica.

<sup>573</sup> *Id.*, *The prophetic imagination*, p. 20.

<sup>574</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21. A impotência dos magos egípcios para responder à terceira das pragas do Egito é vista pelo autor como o sinal de que os deuses, os cientistas e os políticos do império egípcio falharam. Cf. *Ibid.*, p. 20.

<sup>575</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 19-23.

<sup>576</sup> Jeremias é um exemplo proeminente de um profeta que sente mágoa e fica triste devido ao entorpecimento do seu povo. Quando todos falam de paz e de prosperidade, ele vê a morte e o desastre a aproximarem-se. Cf. *Ibid.*, pp. 50-56.

<sup>577</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 80-95. W. Brueggemann vê na vida de Jesus uma crítica permanente da cultura dominante do seu tempo. A vinda de Jesus é uma ameaça para o poder político: Herodes procura matá-lo. Jesus é uma ameaça para a religião estabelecida: a questão do Sábado, a sua prontidão em perdoar os pecados ou em comer com os pecadores e a sua atitude face ao Templo, são exemplos da sua crítica da religião judaica. A compaixão de Jesus para com os marginalizados, os estrangeiros e os pecadores é uma crítica constante da religião hipócrita dos líderes judaicos. A sua crucificação é a crítica decisiva da consciência real. Na cruz, Jesus é ofendido, sofre e morre. Na cruz, Deus abandona e deslegitima a teologia da glória e do triunfo.

Por outro lado, o profeta é também aquele que dá voz a novas realidades. Na linguagem de W. Brueggemann, o acto de gerar energia tem três dimensões: «abraçar a escuridão inescrutável»<sup>578</sup>, consagrar-se a uma teologia sempre comprometida a favor de uma comunidade concreta e criar uma nova linguagem que seja uma doxologia capaz de expressar as alternativas que são um desafio à linguagem da estabilidade<sup>579</sup>. O autor dá como exemplos Moisés,<sup>580</sup> Jeremias,<sup>581</sup> o Segundo Isaías<sup>582</sup> e Jesus<sup>583</sup> para mostrar todas as implicações e a radicalidade do acto de gerar energia profética.

A imaginação profética envolve, quer a crítica da cultura dominante e opressiva, quer a proposta de alternativas. Isolada, a atitude sofredora simbolizada por Jeremias, levaria ao desespero. Fechadas em si, a poesia e a criatividade do Segundo Isaías levar-nos-iam a imaginar que pode haver bem-estar sem lágrimas. As duas dimensões são essenciais, têm de estar juntas e funcionar juntas.

A imaginação profética é, porém, uma atitude solitária. Todos os profetas que se comprometeram com ela, fizeram-no sozinhos em consequência de uma vocação que se acolheu, às vezes, com muita luta interior. Eles foram ridicularizados, perseguidos, condenados à morte, porque foram capazes de se levantar e pôr em causa a opinião da cultura dominante. Eles clamaram por um regresso à tradição, recuperando a memória de

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>579</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 24-27.

<sup>580</sup> *Ibid.*, pp. 23-27. O cântico de Moisés (Ex 15,1-18) é considerado pelo autor como o mais eloquente e libertador cântico em Israel.

<sup>581</sup> Jeremias oferece novos símbolos para contradizer a situação desesperada em que Israel se encontrava. Faz isso através da recuperação da memória, da tradição e dando expressão às esperanças e aos anseios que foram negados e suprimidos. Cf. *Ibid.*, pp. 65-69.

<sup>582</sup> O Segundo Isaías escreve durante o cativeiro da Babilónia, oferecendo ao povo metáforas novas para transformar o desespero em energia. As imagens «nascido de uma mulher estéril», «um tempo novo de cânticos» e «alimento» são importantes para tirar as pessoas do desespero. Ele trava uma espécie de guerrilha em nome do povo oprimido. Em primeiro lugar, é necessário ridicularizar aquele a quem se odeia, ou seja, a Babilónia e tudo o que ela significa. O profeta ridiculariza os seus deuses e tudo o que eles significam: riquezas, fama, opulência, opressão. Em segundo lugar, ridicularizando a Babilónia, o profeta fornece ao povo uma nova maneira de olhar a realidade: eles podem olhar a história em perspectiva e desobedecer aos governantes da Babilónia. Cf. *Ibid.*, pp. 73-79.

<sup>583</sup> Os elementos principais da vida e do ministério de Jesus que W. Brueggemann destaca como geradores de energia («energizing») são o nascimento, os seus ensinamentos e a ressurreição. Pelo seu nascimento, Jesus declara que os pobres são aqueles a partir dos quais emerge um novo começo. Na narrativa do nascimento os pobres são: uma mulher estéril, uma rapariga jovem, um carpinteiro, um velho mudo, pastores pobres. Os ensinamentos de Jesus são uma crítica permanente do passado e uma proposta para um agir alternativo, uma mudança radical. A sua ressurreição é o acto final do *energizing* de Deus, quando aquele que estava morto, agora vive e reina para sempre. Cf. *Ibid.*, pp. 96-108.

um passado menos opressivo. Deram ao povo uma linguagem para se expressar contra a situação de opressão e novos símbolos para criar novas realidades e novas comunidades, uma nova consciência. Promoveram a economia da igualdade, políticas de justiça e a religião da liberdade de Deus, em vez da economia da afluência, a política da opressão e a religião de um Deus domesticado. Mas, acima de tudo, no papel do profeta destacava-se a luta por uma nova linguagem que permitisse ao povo ter consciência da situação em que se encontrava e expressá-la de forma objectiva.

Será possível criar uma comunidade alternativa, uma nova linguagem e uma nova liberdade de Deus? Talvez não, mas as tentativas dos profetas, os seus contratempos, a sua poesia, os seus sofrimentos, são testemunha de que se não é possível mudar as políticas de opressão e a economia da injustiça, pelo menos há uma minoria que não está disposta a aceitar a situação de entorpecimento e inércia. Existe uma minoria pronta e aberta para experimentar caminhos alternativos e percorrê-los com determinação. Ao profeta cabe o papel de fazer surgir uma consciência e uma percepção alternativas à mentalidade dominante.

Resulta claro que o profeta não é aquele que advinha o futuro, mas de certa forma aquele que o antecipa. Aquele que vê para além da opacidade dos dias e dá razões de esperança. O profeta é mais um intérprete do presente do que um adivinho do futuro<sup>584</sup>. Possuidor de um olhar crítico, é capaz de romper o círculo vicioso das políticas que mantêm o *status quo*; com uma linguagem poética e simbólica, abre perspectivas novas de sentido no quotidiano ensimesmado da sociedade e dos indivíduos.

## 2. Atitude profética

A noção de «atitude profética» sugerida por G. Tinder é uma outra tentativa de responder à mesma questão: como é que os cristãos devem agir na política, como é que devem actuar no palco público em tempos tão conturbados como o nosso<sup>585</sup>. G. Tinder

---

<sup>584</sup> Cf. J. A. de Lacy, *Los libros proféticos*, pp. 265-266.

<sup>585</sup> Cf. G. Tinder, *The political meaning of christianity*, p. 10. O autor descreve o nosso tempo do seguinte modo: «Nós vivemos num período da história extremamente desanimador. Nunca antes houve guerras tão



define a atitude profética como uma forma de esperar por Deus na história<sup>586</sup>. Esta espera implica quer solidão e inacção quer atenção e disponibilidade<sup>587</sup>. Significa que todo aquele que toma uma tal atitude profética deve ser, ao mesmo tempo, independente e comprometido<sup>588</sup>.

G. Tinder tem uma visão pessimista da humanidade, considerando que «os seres humanos são profundamente egoístas e podem ser excessivamente destrutivos»<sup>589</sup>. Não acredita na sua bondade. A humanidade é egoísta e só pode criar instituições egoístas. Na sua opinião, a sociedade está edificada sobre o pecado e os interesses egoístas. A sociedade é fruto das necessidades da vida no mundo, sobretudo económicas e militares. Estas necessidades valorizam o indivíduo de acordo com a sua utilidade social, como trabalhador, técnico, gestor, professor, consumidor, soldado. Na sociedade, as pessoas valem somente na medida da sua utilidade<sup>590</sup>.

Em contraponto com a sociedade, existe a comunidade, que Tinder define como um conjunto perfeito de relações baseadas no respeito mútuo e no reconhecimento recíproco do valor de cada um dos seus membros. A comunidade é uma união que agrega as pessoas na base do seu verdadeiro ser e não a partir do medo, da ignorância ou da ganância<sup>591</sup>. Ora, na sua opinião, haverá sempre uma tensão entre a comunidade e a sociedade. A sociedade é o mundo da cultura, da política e da economia e nunca pode ser justa<sup>592</sup>. Contudo, a comunidade só pode ser edificada a partir da sociedade, porque é esta que providencia a matéria-prima a partir da qual os laços comunais podem ser construídos<sup>593</sup>.

---

destrutivas como as do nosso século; [...] tiranias tão loucas e insaciáveis [...]. A maioria dos seres humanos vive numa pobreza desesperante; o resto vive em sociedades onde a abundância é dedicada a criar uma atmosfera de bem-estar material e inanidade espiritual».

<sup>586</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68. A expressão inglesa «prophetic stance» é aqui traduzida por «atitude profética».

<sup>587</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>588</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>590</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>591</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>592</sup> G. Tinder argumenta que a impossibilidade de uma sociedade justa se deve às necessidades físicas que constituem a base da sociedade. Os objectivos práticos da sociedade – eficácia militar e económica – obrigam a transgressões da justiça. Do mesmo modo, para ser justos e para aplicar a igualdade, a pessoa tem de ser injusta, porque os indivíduos não são iguais. Cf. *Ibid.*, p. 62.

<sup>593</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

G. Tinder faz uma análise dos vários sistemas políticos e económicos e conclui que todos são inadequados para construir a comunidade. Todavia, observa que alguns sistemas são melhores do que outros, por isso a nossa preferência deveria ir para esses. Dos vários sistemas políticos, a democracia é ainda aquele que tem melhores condições para preservar alguns valores que ele considera muito importantes para aquilo que designa como uma vida civilizada<sup>594</sup>: autoridade<sup>595</sup>, moralidade, cultura<sup>596</sup> e constitucionalismo. Contudo, ele repete que comunidade, igualdade e justiça nunca serão alcançados por nenhum sistema político. Se a sua análise está correcta, então a única atitude que se pode tomar é uma atitude de hesitação e de prudência, vivendo numa pobreza espiritual e numa esperança vigilante.

Vivendo os seres humanos divididos entre a exaltação e a queda, surgem naturalmente tensões e conflitos. É, pois, oportuno perguntar como se pode implementar a justiça numa situação destas, estabelecer relações agápicas ou aperfeiçoar o sistema político. A solução para estas questões está, diz G. Tinder, na atitude profética. O autor diz que o primeiro requisito político do cristianismo não é uma determinada forma de sociedade ou um programa próprio a cumprir, mas uma atitude, uma forma de olhar a sociedade e assumir uma determinada forma de agir<sup>597</sup>. Esta forma de ser exprime-se em atitudes de solicitude, igualdade e universalismo<sup>598</sup>.

A atitude profética parece dar demasiada ênfase à passividade. Fica-se à espera da intervenção de Deus, porque só Ele pode mudar as coisas, desafiar a história e promover comunidade. Os seres humanos seriam apenas dóceis instrumentos nas suas mãos. Talvez G. Tinder esteja consciente deste criticismo, pois dedica muitas páginas a tentar dar uma explicação satisfatória desta suposta passividade. De facto, o autor argumenta que a atitude profética não é uma atitude passiva, porque «esperar profeticamente é apenas hesitar até que as ordens de Deus sejam ouvidas, talvez em palavras humanas ou talvez em condições

---

<sup>594</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 189-191.

<sup>595</sup> G. Tinder entende a autoridade como a liderança de grupos que são governados por objectivos e normas e não pelos desejos das pessoas. Cf. *Ibid.*, p. 189.

<sup>596</sup> O autor considera a cultura como um gosto desenvolvido que defende a beleza e o sentido contra os donos e gestores dos *mass media* que só têm como único critério a popularidade. Cf. *Ibid.*, p. 190.

<sup>597</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>598</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 32-33. Às vezes, a «prophetic stance» também pode ser expressa através de uma atitude de «resistência passiva». Porém, G. Tinder previne os seus leitores para as falsas interpretações da «resistência passiva». Cf. *Ibid.*, pp. 144-145.

históricas e acontecimentos»<sup>599</sup>. Também reconhece que a atitude profética pode ser vista como um paradoxo, quando olhamos para o mundo e somos confrontados com a magnitude dos seus problemas e as responsabilidades que temos<sup>600</sup>. Contudo, sustenta a sua posição, repetindo que a esperança profética só pode ser mantida através da debilidade. Ou seja, é quando não fazemos nada, quando parece que estamos sós, passivos e derrotados, que Deus entra na história e Ele próprio nos conduz. A responsabilidade do cristão é estar atento a Deus, às profundas necessidades da história e a todos os seres humanos e estar disponível para o futuro que nos é oferecido. A afirmação de Paulo, «quando sou fraco, então é que sou forte» (2 Cor 12,10), corrobora esta situação: face à desordem e ao sofrimento do mundo todos somos fracos. A esperança profética reside na confiança de que ao admitir isto, somos paradoxalmente fortes<sup>601</sup>.

### **3. Profecia, uma atitude alternativa**

Face às situações concretas do dia-a-dia, a imaginação profética, de que fala W. Brueggemann, coloca o acento no lançar desafios, no compromisso, no colocar o dedo na ferida, criticando e dando esperança. Por seu lado, na opinião de G. Tinder, a atitude profética parece acentuar a prudência, a hesitação e o distanciamento. Aquela vê Deus como um Deus que intervém através das acções, palavras e ministério de homens e mulheres proeminentes, que chamamos profetas; esta coloca a ênfase na supremacia completa da intervenção de Deus; os seres humanos seriam apenas simples executores da Sua vontade. A imaginação profética não recua perante as dificuldades do quotidiano, pelo contrário, persiste no afrontamento do *status quo*. A atitude profética parece retrair-se e assumir uma posição de «esperar» e «ver» ou pelo menos uma atitude de não-colaboração com o sistema. A imaginação profética fornece às pessoas uma nova linguagem para articular o futuro, porque sem esta nova linguagem, a implementação de novas realidades e estruturas não é possível. A atitude profética não acentua uma nova espécie de linguagem,

---

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>600</sup> Cf. *Ibid.*, p. 242.

<sup>601</sup> Cf. *Ibid.*, p. 243.

pelo contrário, vê a linguagem como uma componente da cultura dominante. Só a linguagem de um Deus totalmente livre é capaz de produzir realidades novas.

Ambos, W. Brueggemann e G. Tinder, dizem que estas atitudes são assumidas por indivíduos que enfrentam o poder estabelecido ou que assumem uma posição de hesitação e de prudência. Também acentuam que aqueles que assumem estas atitudes devem manter a sua independência face ao sistema político, económico ou religioso e estar empenhados em alguma espécie de caminho positivo e alternativo de construção de uma nova realidade. Tinder diria que esta comunidade alternativa é impossível de alcançar na sua plenitude e que só podemos ir aproximando-nos dela. Brueggemann, por seu lado, argumenta que esta comunidade alternativa já tomou forma no passado e pode ser recriada de novo, recuperando a memória da comunidade<sup>602</sup>. A vida e o ministério de uma pequena minoria testemunham que não é de todo impossível alcançar esta meta<sup>603</sup>.

A dimensão profética do cristianismo pode ser vista como presença alternativa e modo novo de viver. A profecia é parte integrante da missão da Igreja, ainda que as suas expressões tenham adquirido formas diferentes ao longo da história. Sendo uma atitude que não se conforma com a manutenção e a persistência de situações de opressão, a profecia denuncia o que está mal e propõe alternativas que visam a superação das injustiças. Neste sentido, a atitude profética do cristianismo tem uma dimensão eminentemente política no sentido de intervenção na sociedade. Contudo, é pertinente saber quais são os critérios que permitem discernir se uma pessoa, um grupo ou uma instituição vivem numa atitude profética. No Antigo Testamento – como verificámos anteriormente – havia mecanismos de discernimento para saber quem eram os verdadeiros profetas, nomeadamente a fidelidade à Palavra de Deus e a coerência do testemunho de vida. Também hoje, esses mesmos critérios permanecem válidos para desmascarar a falsa profecia: por um lado, a Palavra de Deus e, por outro, o testemunho de vida no sentido de que a autenticidade do profeta pode ser aferida pela sua maneira

---

<sup>602</sup> Como um exemplo de comunidade alternativa, W. Brueggemann refere a comunidade dos israelitas fugindo do Egipto. Cf. W. Brueggemann, *The prophetic imagination*, pp. 11-27.

<sup>603</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 109-113.

de viver e de agir, tal como uma árvore se reconhece pelos seus frutos<sup>604</sup>. Em suma, a intervenção profética do cristão na vida da *polis* está radicada numa sólida base bíblica.

---

<sup>604</sup> Cf. M. Amaladoss, «La mission comme prophétie», p. 274.



## **CAPÍTULO IX**

### **DIÁLOGO E PROFECIA NOS DOCUMENTOS RECENTES DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO**

A investigação teológica e as intervenções do magistério sobre a missão, o diálogo e a dimensão profética do cristianismo foram sendo acolhidas e recebidas no seio da Congregação do Verbo Divino. Neste capítulo procuramos traçar um breve panorama da sua recepção na SVD. Fazemo-lo partindo da leitura atenta de alguns textos e documentos produzidos após o Concílio Vaticano II e no seguimento do processo de renovação que o Concílio espoletou na Congregação. Destarte, podemos ter uma noção relativamente objectiva acerca do modo como as ideias, orientações, novas perspectivas e problemáticas no campo da evangelização foram sendo acolhidas e traduzidas na missão da SVD. Por razões metodológicas, vamos cingir-nos ao tempo que medeia entre o X Capítulo Geral (1972) e o início do processo de preparação para o XV Capítulo Geral, correspondendo *grossa modo* a um período de vinte e cinco anos.

#### **1. Recepção do diálogo pela Congregação do Verbo Divino**

Fazendo uma retrospectiva sobre a temática do diálogo na reflexão missiológica, M. Pivot recordou que a encíclica *Ecclesiam suam*, do papa Paulo VI, ocupa um lugar

de suma importância nesta matéria, sendo como que o germen que progressivamente se revelará como o fundamento radical de uma dinâmica dialogal na vida da Igreja. Foi porque Deus, ao revelar-se, tomou a iniciativa de estabelecer com a humanidade um «colóquio multiforme e admirável» (ES 70) que a Igreja deve entrar em diálogo com a humanidade (cf. ES 71-80). A constituição conciliar *Dei Verbum* constitui, também, um marco de relevo para fundamentar o diálogo no próprio processo da revelação divina: «Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e dialoga com eles, para os convidar à comunhão com Ele e nela os receber» (DV 2)<sup>605</sup>. A Bíblia é apresentada como o conjunto das Escrituras onde Deus, que fala ao homem, abre na humanidade um espaço de palavra entre o homem e a mulher, uma relação entre irmãos e um caminho por entre a violência<sup>606</sup>. Todavia, na opinião de Pivot, nos anos pós-conciliares, o termo diálogo não se destacou na literatura sobre evangelização. Em seu lugar e, de certo modo, para falar sobre o diálogo, preferiram-se outros termos como «desenvolvimento», «libertação» ou «inculturação». O Encontro de oração pela paz, que teve lugar em Assis, em 1986, marca simbolicamente, para este autor, a entrada em força do «diálogo» na missão da Igreja<sup>607</sup>. Entretanto, em 1984, a Santa Sé já tinha publicado o documento *Diálogo e missão* que sinalizou um grande estímulo no diálogo inter-religioso. O diálogo foi assumindo progressivamente uma importância significativa na teologia da missão, tornando-se um dos conceitos centrais na discussão teológica recente. Ora, isto não é de somenos importância na própria construção teológica verbita que conflui nas declarações do XV Capítulo Geral.

### 1.1. Diálogo: atitude estruturante da vida comunitária

Numa primeira fase, após o Concílio Vaticano II, as atenções da Congregação do Verbo Divino centraram-se no diálogo enquanto instrumento de renovação da vida

---

<sup>605</sup> Ver, também, DV 6: «Pela revelação divina, Deus quis manifestar-se e comunicar-se a Si mesmo e aos decretos eternos da Sua vontade acerca da salvação dos homens».

<sup>606</sup> Cf. M. Pivot, «Introduction et importance du dialogue dans la missiologie», pp. 530-531.

<sup>607</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 531-534.



religiosa e comunitária. Havia a percepção de que era necessário promover um tipo novo de atitudes no interior das comunidades verbitas de modo a facilitar a comunicação entre os seus membros, dar espaço às diversas sensibilidades teológicas e pastorais, possibilitar que todos contribuíssem com os seus dons para a missão comum e, deste modo, criar comunidades mais dinâmicas e fraternas.

Em 1972, no início do X Capítulo Geral, o Superior Geral, John Musinsky, orientou um retiro preparatório, sendo a última conferência dedicada ao diálogo<sup>608</sup>. Musinsky começa por observar que o diálogo foi uma das ideias que mais sobressaíram no Concílio Vaticano II. No seguimento do Concílio, o Superior Geral afirma que a Congregação do Verbo Divino é uma Congregação em diálogo de que são testemunho as assembleias e capítulos a nível local, provincial ou geral. Todavia, reconhece que nem todos os membros estão felizes com os resultados do diálogo, parecendo existir uma certa desilusão. Musinsky nota que o diálogo, tal como estava a ser efectuado facilmente conduzia ao extremar de posições e que não produzia as mudanças esperadas. Ele estava preocupado com a forma como o diálogo estava a ser conduzido na SVD e sugere algumas metodologias para cultivar o diálogo, opondo-o ao debate. Neste, só um dos lados pode ganhar; no diálogo o esforço deve ser colocado não em alcançar a vitória, mas «em permitir que a verdade apareça», pois num diálogo onde «o grupo está à procura da verdade para a melhor solução de um problema, todos ganham ou perdem juntos»<sup>609</sup>.

Em 1978, o novo Superior Geral, Heinrich Heekeren, enviou a toda a Congregação um texto que fora pensado como uma contribuição para a renovação e formação da vida comunitária. Ele próprio diz que o texto não é um tratado sobre a vida comunitária nem um elenco completo de quanto se pode e deve fazer para alcançar o ideal proposto. Pelo contrário, é seu intuito que cada membro volte a sentir o desejo de crescer na vida comunitária para o seu próprio bem e para o bem dos outros<sup>610</sup>. O Superior Geral recorda que uma comunidade religiosa e missionária deve estar

---

<sup>608</sup> J. Musinsky, «Introductory retreat. SVD tenth General Chapter 1972», *Nuntius* IX, fasc. 5 (1974), pp. 545-548.

<sup>609</sup> *Ibid.*, pp. 546-547.

<sup>610</sup> Cf. H. Heekeren, «Nuestra vida comunitária», *Nuntius* X, fasc. 5 (1983), pp. 533-534.

alicerçada na fé e no amor, em relações interpessoais fundadas na confiança e na sinceridade, no respeito mútuo e na aceitação recíproca, de modo que cada um dos seus membros possa expressar-se como tal e, ajudado por todos, chegar a ser cada vez mais ele próprio. Os membros da comunidade devem viver em comunhão fraterna, superando todo o individualismo. Na sua perspectiva, uma comunidade verbita é uma comunidade reunida pela Palavra, fundada na fé e no amor e alimentada pela oração; irradia esperança à sua volta e é missionária no sentido de que participa na missão do Verbo Encarnado e do Espírito Santo de acordo com o desígnio do Pai para salvar a humanidade<sup>611</sup>. Heekeren discorre sobre alguns elementos que identificam a vida comunitária, nomeadamente a convivência fraterna, o trabalho apostólico e a oração em comum. O diálogo e a cooperação também estão entre os meios enumerados para se efectivar a renovação da vida comunitária nos seus diversos níveis (local, provincial e inter-provincial). Mas é sobretudo ao nível da comunidade local que o diálogo é fundamental. Aí, o diálogo deve cultivar-se entre todos os membros da comunidade, mas especialmente entre superiores e súbditos. Esse diálogo, no dizer de Heekeren, deve ser fraterno, sincero, respeitador, aberto. Este diálogo supõe, antes de mais, saber escutar para compreender os outros, os seus problemas e necessidades, para entender situações e para criar confiança<sup>612</sup>.

Num outro texto, datado de 1981, H. Heekeren volta a insistir na necessidade de constituir comunidades abertas e acolhedoras onde se viva uma espiritualidade construída sobre a nossa capacidade para o diálogo, sobre a paciência, a sociabilidade e a humildade juntamente com a coragem de sermos críticos. Isto exige o tipo de despojamento a que se submeteu o próprio Jesus com a sua Encarnação, «um despojar-se de si próprio que nos torna disponíveis para os outros, dentro e fora da nossa comunidade SVD»<sup>613</sup>.

---

<sup>611</sup> Cf. *Ibid.*, p. 523.

<sup>612</sup> Cf. *Ibid.*, p. 533.

<sup>613</sup> H. Heekeren, «The SVD and its commitment to the poor in development, justice and liberation», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985), p. 327. O texto final foi preparado por uma equipa do Generalato a partir de um texto preliminar preparado por J. Connolly.

## 1.2. Diálogo como caminho de evangelização

A preocupação pelo diálogo a nível interno da Congregação foi constante ao longo de todo este período. Porém, paralelamente à promoção e ao cultivo do diálogo dentro das comunidades verbitas, assistimos a um processo de reflexão sobre a evangelização que propõe o diálogo como um caminho de missão que deve ser assumido pelos missionários do Verbo Divino.

Em Março de 1981 reuniu-se, em Roma, uma comissão de missiologistas verbitas, a quem foi confiada a incumbência de reflectir sobre a actividade missionária nos dias de hoje e sobre o modo como se deveria desenvolver tal actividade na época actual, sublinhando os pontos que podem ser de utilidade para o futuro<sup>614</sup>. Esta comissão elaborou um documento sobre a Congregação do Verbo Divino e a missão onde apresenta seis pontos de extrema importância para a Congregação<sup>615</sup>. Destes, destacamos algumas considerações importantes relativamente ao diálogo. Partindo da convicção, já expressa pelo Vaticano II, da presença de Deus nas pessoas de outras crenças e religiões, os missionários procuram com espírito de humildade descobrir a Sua presença entre eles ao mesmo tempo que dão testemunho da sua relação pessoal com Ele em Cristo. Esta convicção leva-os a enfatizar, uma vez mais, a necessidade do diálogo no seu contacto com todas as tradições religiosas<sup>616</sup>. A comissão elenca de seguida algumas consequências que uma missão em diálogo acarreta, nomeadamente, a busca do rosto de Cristo na herança espiritual dos povos das outras religiões, a fim de

---

<sup>614</sup> Numa carta de 3 de Abril de 1981, H. Heekeren enviou a toda a Congregação o documento elaborado pela comissão de missiologistas. Cf. H. Heekeren, «La Congregación del Verbo Divino en misión hoy. P 07/81», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985), pp. 386-387. O referido encontro de missiologistas tinha sido sugerido pelo Secretário das Missões, Karl Müller, numa carta de 12 de Agosto de 1980. Cf. K. Müller, «Reunión (comisión) de misionólogos (y otros?)», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985), pp. 277-279. A constituição da dita comissão, assim como um elenco de possíveis temas a abordar, encontra-se numa carta de K. Müller, de 17 de Novembro de 1980. Cf. K. Müller, «Comisión de misionólogos», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985), pp. 280-281.

<sup>615</sup> Os seis pontos são os seguintes: 1) compromisso com o carácter universal que o envio de Cristo tem para todos os povos e todos os tempos; 2) esta missão universal exige atitude de diálogo com outras religiões e culturas; 3) a Encarnação do Verbo de Deus demanda que o missionário se converta em testemunha do Evangelho no contexto histórico-cultural para onde é enviado; 4) compromisso em assumir uma opção preferencial pelos pobres; 5) atitude de desprendimento no serviço missionário; 6) a vocação de cada membro da SVD insere-se na natureza missionária de todo o Povo de Deus. Cf. Comisión de Misionólogos, «La Congregación del Verbo Divino en misión hoy», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985), p. 387.

<sup>616</sup> Cf. *Ibid.*, p. 389.

poder chegar à plenitude de Cristo, ainda não consumada<sup>617</sup>. Outras iniciativas sugeridas são as seguintes: promover o estudo das outras religiões nos programas de formação de novos missionários; introduzir nos programas de formação meios pedagógicos para aquisição de hábitos de diálogo, designadamente, competências que facilitem escuta dos outros e a aprendizagem com eles, assim como capacidade para expressar a própria experiência pessoal de fé; colaborar com as outras religiões para resolver os problemas ambientais; cultivar o apreço pelas riquezas espirituais presentes nas outras tradições religiosas e abrir-se ao diálogo ecuménico e ao diálogo com os que não têm qualquer crença<sup>618</sup>.

Em 1982, a SVD realizou o seu XII Capítulo Geral. Entre os vários documentos capitulares há um que versa sobre a evangelização<sup>619</sup>. Constatando que actualmente muitos missionários apenas se preocupam com a pastoral ordinária<sup>620</sup> ou só têm êxito entre as classes sociais mais baixas e os seguidores das religiões tradicionais e que praticamente não têm nenhum contacto com os seguidores das grandes religiões mundiais, este documento quer salientar de novo a importância e a urgência do primeiro anúncio na missão verbal e recorda que os missionários deveriam ser os primeiros a ir onde o Evangelho ainda não foi anunciado. O texto enumera algumas situações concretas onde é importante fazer o primeiro anúncio, nomeadamente entre os membros das outras religiões e entre os ateus. Depois, propõe uma série de recomendações que a Congregação do Verbo Divino deveria implementar para preparar os missionários para o diálogo e o encontro com essas pessoas e situações. Os programas de formação dos novos missionários e a formação permanente devem acentuar de maneira especial o conhecimento das religiões de um país «para os capacitar para o diálogo com os homens de outras confissões e credos»<sup>621</sup>. E, para facilitar esta missão, recomenda-se a formação específica nas áreas da missiologia e da antropologia.

---

<sup>617</sup> É óbvio que esta afirmação é claramente devedora da corrente inclusivista da teologia das religiões.

<sup>618</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 389-390.

<sup>619</sup> Cf. «Missionary proclamation today», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985), pp. 599-603.

<sup>620</sup> Por «pastoral ordinária» entendem-se todas aquelas actividades pastorais que uma paróquia promove para atender às necessidades espirituais dos paroquianos, nomeadamente a celebração dos sacramentos.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 602.

Na Quaresma de 1985, o Superior Geral, H. Heekeren, enviou a toda a Congregação um documento que foi preparado para servir como um instrumento que ajudasse a aprofundar o sentido e reafirmar a adesão pessoal e comunitária de todos os membros da Congregação à vocação específica a que o Senhor os chamara<sup>622</sup>. O texto discorre sobre a razão de ser da Congregação, nomeadamente a partir da const. 102, apresentada como o texto identificador da vocação e do carisma verbita na fidelidade ao seu passado e às exigências do tempo presente. Heekeren aponta três traços característicos que identificam a missão verbita: proclamar a Palavra de Deus a todos os homens, suscitar novas comunidades do Povo de Deus e promover a comunhão e a participação de todas as Igrejas na missão universal<sup>623</sup>. Mais à frente, apresenta atitudes fundamentais que acompanham esta missão dos missionários verbitas enviados ao mundo: abertura e acolhimento, inculturação e diálogo, solidariedade e serviço. A secção referente à inculturação e ao diálogo apresenta alguns elementos que já começavam a fazer parte integrante da missão verbita. Assim, o texto reconhece que o futuro da Igreja e do cristianismo está dependente da sua maior ou menor capacidade para articular novos processos de inculturação e lançar pontes em direcção aos crentes de outras tradições religiosas. A actual expressão cultural de matriz greco-romana-germânica que caracteriza o cristianismo deve ceder espaço a outras expressões culturais que recolham a identidade espiritual de muitos outros povos, pois «todas as culturas são boas para testemunhar a salvação que Jesus Cristo trouxe a todos os homens»<sup>624</sup>. Depois de apresentar algumas orientações sobre a inculturação presentes nas Constituições SVD<sup>625</sup>, o padre Heekeren retoma a const. 103 para salientar o diálogo como uma urgência missionária, concluindo que à semelhança de Jesus, os missionários estão chamados a ser «homens que derrubam barreiras e erguem pontes de

---

<sup>622</sup> Cf. H. Heekeren, «Our call. Response to a mission ever new», *Nuntius* XII, fasc. 2 (1986), pp. 151-198. O texto foi preparado pelo Secretariado das Missões e pelo Generalato SVD.

<sup>623</sup> Cf. *Ibid.*, p. 162.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>625</sup> H. Heekeren refere, de modo particular, que é tarefa da SVD «colaborar com a Igreja local para que ela exprima, sem distorções, a mensagem evangélica nas formas de pensamento, línguas e símbolos das suas culturas» (const. 113) e elenca uma série de orientações para implementar esta norma das Constituições como, por exemplo, deixar o próprio país e inserir-se noutra cultura (const. 102), aprender a língua do país (const. 120.1), abertura a outros valores culturais, sociais e religiosos (const. 511.2), viver e trabalhar em comunidades internacionais (const. 104; 504.1). Cf. *Ibid.*, pp. 178-179.

mútuo entendimento na família humana dividida por múltiplos factores»<sup>626</sup>. Na sua opinião, o missionário verbita deve ter como traço distintivo aquela categoria espiritual que lhe vem de uma tradição predisposta para o diálogo, a aceitação do pluralismo cultural e uma visão ecuménica da fé<sup>627</sup>.

No Pentecostes de 1991, o Generalato publicou um documento sobre a Sagrada Escritura, confiando que a sua reflexão e análise pudesse: 1) contribuir para fazer da Bíblia aquilo que realmente deve ser, ou seja, Palavra de Deus, estimulante e iluminadora para cada confrade, cada comunidade e para toda a Congregação; 2) iluminar o processo de leitura e interpretação dos sinais dos tempos e descobrir e viver a história da graça; 3) favorecer o acolhimento da Palavra de Deus com maior receptividade para que, em espírito de participação e diálogo, seja proclamada a povos de diferentes culturas e tradições<sup>628</sup>. A segunda parte deste documento é uma profunda reflexão sobre a dinâmica da revelação divina através da criação, da história da humanidade, da eleição e da história de Israel e da Encarnação do Verbo, acentuando-se a ideia de que Deus dialoga com o seu povo. O texto considera que a dinâmica da revelação divina é dialógica: Deus revela-se através da criação e dos acontecimentos, no diálogo com o povo de Israel, na pessoa de Jesus Cristo e na comunidade cristã. Claro, esta revelação é diferenciada, mas em todas as suas manifestações Deus dá-se a conhecer à humanidade. Aos missionários cabe a tarefa de descobrir as sementes da revelação divina presentes na história, nas culturas e nas religiões dos povos<sup>629</sup>. Este documento não é sobre o diálogo, mas pelo facto de acentuar a natureza dialógica da revelação divina indica aos verbitas, eles próprios missionários da Palavra e seguidores do Verbo Divino, qual a atitude de vida e os caminhos da missão que, sendo participação na missão de Deus, têm necessariamente de estar animados por um espírito de diálogo. Neste sentido, o texto é categórico:

«Muitas comunidades cristãs vivem num contexto de *pluralismo religioso*. É necessário que, nessas comunidades, os ministros da Palavra tomem a sério as tradições religiosas

---

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>627</sup> Cf. *Ibid.*, p. 180.

<sup>628</sup> Cf. «Listen, my people. Journey with the Divine Word», *Nuntius* XIII, fasc. 3 (1992), p. 271. A primeira parte deste documento apresenta em traços largos as iniciativas que a SVD foi promovendo e cultivando na área da Bíblia ao longo da sua história.

<sup>629</sup> Cf. *Ibid.*, p. 300.

locais. Deveria passar-se de uma atitude apologética a uma atitude de diálogo, baseada no Vaticano II. Abertura e escuta são os fundamentos essenciais do diálogo e da busca de uma plataforma comum para aqueles que crêem no mesmo Deus. A Bíblia pode ser um livro de esperança para pessoas de outras crenças quando transmitida num espírito de diálogo»<sup>630</sup>.

Na primeira parte do nosso trabalho, ao traçar o itinerário histórico que a Congregação do Verbo Divino percorreu até ao XV Capítulo Geral, mencionámos um documento elaborado em 1991 por duas comissões mandatadas para estudar os temas da inculturação, do diálogo e da secularização. Nesse documento, o diálogo e a inculturação são apresentados como conceitos estruturantes que iluminam os actuais compromissos missionários. O diálogo é apresentado segundo o modelo kenótico da Encarnação do Verbo. Tomando como modelo Jesus Cristo na sua auto-doação sem limites, o missionário deve aproximar-se dos membros das outras culturas e religiões numa atitude de respeito, abertura e serviço. O documento defende que a SVD precisa de compreender que o compromisso com a inculturação e o diálogo não é um passatempo opcional, mas é o verdadeiro âmago da missão<sup>631</sup>.

Na Congregação do Verbo Divino, o Superior Geral com o seu Conselho deve publicar regularmente um relatório sobre o estado da Congregação<sup>632</sup>. Dando cumprimento a esta norma, o Superior Geral, H. Barlage, publicou um relatório, com data 25 de Março de 1992, onde apresentava a situação em que a Congregação se encontrava e fazia um balanço do Capítulo Geral de 1988. O relatório acolhe o pensamento da Igreja sobre a missão que João Paulo II expusera na encíclica *Redemptoris missio* dois anos antes. Barlage afirma que a encíclica coloca em primeiro plano a urgência missionária e é para os verbitas um documento «que interpreta a nossa mais íntima razão de ser: com efeito, na Igreja, missionária por natureza, nós assumimos a missão na sua forma mais radical»<sup>633</sup>. E, ao chamar a atenção para as áreas geográficas e culturais que ainda não conhecem o Evangelho, H. Barlage aponta como

---

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>631</sup> Cf. «Secularization, inculturation and dialogue in today's world», p. 355.

<sup>632</sup> A const. 619.12 diz que a frequência deve ser «aproximadamente cada três anos». Habitualmente no início de cada Capítulo Geral o Superior Geral apresenta um relatório. Depois, mais ou menos a meio do sexénio do seu mandato é apresentado um outro relatório.

<sup>633</sup> H. Barlage, «Informe del Superior General. Nuestra Congregación en 1992», p. 370.

primeira urgência missionária a abertura, com determinação, ao mundo não-cristão circundante numa atitude de respeito e de diálogo<sup>634</sup>. A propósito do papel e da importância do diálogo na missão, não podemos esquecer o contributo dos bispos da Ásia. A sua reflexão sobre a missão da Igreja naquele continente foi paulatinamente entrando na SVD. Em 1993, a Congregação do Verbo Divino organizou uma conferência missiológica em Bali, na Indonésia. Nesse fórum ficou claro que as três expressões do diálogo assumidas pela FABC – diálogo com outras religiões, diálogo com outras culturas e diálogo com os pobres e os marginalizados – coincidem com as preocupações da SVD no continente asiático<sup>635</sup>.

A temática do XIV Capítulo Geral, como vimos anteriormente, andava à volta da noção de missão como geradora de comunhão. Num texto preparatório do Capítulo de 1994, Roger Schroeder defende que esta comunhão entre diversas sensibilidades e realidades só é possível com um contínuo processo de diálogo, conversão e discernimento. A Igreja sendo, no mundo, um sinal profético de unidade, deve ser um instrumento de reconciliação e de paz. Neste sentido, a missão como comunhão inclui o diálogo com as outras religiões e com as outras Igrejas cristãs<sup>636</sup>. O XIV Capítulo Geral acentuou a missão como serviço para a construção da comunhão. Algumas recomendações aprovadas dão conta da preocupação em promover o diálogo como um caminho que facilita e constrói a comunhão entre pessoas, grupos, culturas, nações e religiões<sup>637</sup>.

---

<sup>634</sup> Cf. *Ibid.*, p. 373.

<sup>635</sup> Cf. M. Seigel; L. Mercado, (eds.), *Towards an Asian theology of mission*, p. viii.

<sup>636</sup> Cf. R. Schroeder, «Comunión y misión», in *Preparación al 14º Capítulo General 1994*. Roma, Generalato SVD, [s.d.], pp. 23-25. O texto de R. Schroeder faz parte de um opúsculo contendo material para a preparação do XIV Capítulo Geral e enviado a todos os Superiores da SVD no dia 29 de Janeiro de 1994. Cf. H. Barlage, «Additional material for the General Chapter. P 01/94», *Nuntius XIV*, fasc. 1 (1994), p. 41.

<sup>637</sup> Cf. «Our mission at the service of communion», pp. 70-71. Uma das recomendações diz o seguinte: «That the dialogue with the religions and the poor in Asia and the Pacific, as well as the task of exploring new ways of mission, be considered as not limited just to scholars, theoretical talk or theological investigation, but as a task which every SVD missionary must pursue on the practical plane». Uma outra recomendação insiste na necessidade da inserção no meio do povo para promover a inculturação: «That the Pan-American Zone promote inculturation through insertion in the reality of the people with whom we are called to share the Gospel».



## **2. Profecia e libertação nos documentos da SVD anteriores ao XV Capítulo Geral**

A intervenção profética faz parte da tradição, da vida e da missão da Igreja e está assente em sólidas bases bíblicas, na acção dos profetas, no ministério de Jesus, na doutrina social da Igreja e na vida das comunidades cristãs. A Congregação do Verbo Divino, no XV Capítulo Geral, cunhou a expressão “diálogo profético” para qualificar a sua missão e identidade. Ora, essa expressão emerge no culminar de um longo e amplo caminho de reflexão sobre a identidade da SVD e a sua missão no mundo contemporâneo. Sendo uma Congregação missionária e fazendo parte da Igreja, é natural que as intuições, orientações e linhas de força que, na Igreja, foram surgindo sobre a profecia tivessem reflexos na SVD, nomeadamente nas suas declarações programáticas e actividades apostólicas. Por isso, parece-nos fundamental investigar como a noção de profecia foi sendo integrada e interpretada nos documentos verbitas anteriores ao XV Capítulo Geral.

Em 1972, o X Capítulo Geral da SVD mencionava o trabalho pela libertação total do homem, especialmente os mais pobres e necessitados, como um dever dos missionários. Na mesma ocasião, afirmava-se também que uma das tarefas dos missionários era iluminar o processo de mudança de estruturas injustas e opressivas para outras mais justas de modo a que fosse possível a reconciliação entre as pessoas. Aliás, uma das secções do documento final do X Capítulo Geral intitulava-se «relação entre a evangelização e a promoção humana» e incluía algumas orientações para que as decisões do Capítulo fossem concretizadas nos diversos contextos da missão<sup>638</sup>. É significativo que a primeira dessas orientações diga explicitamente que a promoção humana tem um valor em si mesmo e não deve ser considerada um meio de evangelização directa ou de conversão. A promoção humana deve ser integral e não meramente económica e deve dar às pessoas a possibilidade de serem elas próprias os protagonistas do seu pleno desenvolvimento. Posteriormente, no XI Capítulo Geral (1977), os delegados capitulares elegeram a solidariedade com os pobres e com os

---

<sup>638</sup> Cf. «Tenth General Chapter 1972», pp. 418-419.

menos privilegiados como uma das tarefas prioritárias da Congregação e insistiram no dever de expressar esta solidariedade com o testemunho do amor e da paz baseados na justiça<sup>639</sup>.

Em 1980, o Superior Geral, H. Heekeren, num texto sobre a identidade religiosa e missionária verbalizava que o carisma de uma Congregação não é algo de estático e que, por isso, há uma obrigação de estabelecer novas ênfases e prioridades, reexaminar a importância e a finalidade dos projectos existentes e empreender novas actividades quando necessárias<sup>640</sup>. H. Heekeren reconhece que há, actualmente, na Congregação tal como na Igreja, um sentimento mais agudo para os problemas dos pobres. Todavia, pergunta se deste sentimento se têm tirado as devidas consequências. H. Heekeren defende que o voto de pobreza e a opção pelos pobres deveriam conduzir os membros da SVD a uma reflexão sobre o estilo de vida, o tipo de estruturas e edifícios que possuem e a selecção das prioridades<sup>641</sup>.

Em 1981, o Superior Geral publicou um documento sobre o compromisso da Congregação do Verbo Divino em favor dos pobres no desenvolvimento, na justiça e na libertação. Este documento tinha como finalidade permitir que todos os membros da Congregação, mas de modo especial os delegados ao XII Capítulo Geral previsto para o ano seguinte, tomassem consciência das razões, importância e implicações práticas do compromisso em favor dos pobres<sup>642</sup>. Logo na introdução, o texto recorda que, no pós-Concílio, o papel dos religiosos e dos missionários é descrito habitualmente em termos

---

<sup>639</sup> Cf. «The eleventh General Chapter», *Nuntius* X, fasc. 5 (1983), p. 422.

<sup>640</sup> Cf. H. Heekeren, «SVD identity. Religious-missionary», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985), p. 218.

<sup>641</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 221-222. O texto de Heekeren revela também que na SVD existe um conflito de interpretações sobre o modo como implementar a prioridade da opção pelos pobres. Heekeren escreve que os membros da SVD não deveriam criticar os seus confrades que ajudam os pobres a superar a sua miséria; pelo contrário deveriam apoiá-los: «We should not find fault with our confreres who help the poor overcome their misery; rather we will lend them our support. We should not draw up our budget so shrewdly that there will always be money enough for our needs but little or nothing left for the poor». *Ibid.*, p. 222.

<sup>642</sup> Com este documento, o Generalato queria iniciar um processo de reflexão que permitisse aos delegados ao XII Capítulo Geral dar um «sim» bem pensado e decidido a uma opção da SVD em favor dos pobres e que lhes permitisse não só fixar metas e políticas gerais, mas também os principais sectores da justiça e paz em que o seu testemunho religioso era mais necessário e determinar as formas que esse testemunho deveria assumir. Cf. H. Heekeren, «The SVD and its commitment to the poor in development, justice and liberation», p. 320.

de compromisso em favor dos pobres, desenvolvimento humano integral e libertação<sup>643</sup>. Na SVD este compromisso não deve ser uma moda ou um impulso passageiro, mas deve estar alicerçado no Evangelho e assumir uma urgência especial para os verbitas, dado que pela sua vocação estão comprometidos a seguir o Verbo Encarnado<sup>644</sup>. O compromisso em favor dos pobres está fundamentado na Sagrada Escritura, nomeadamente no papel dos profetas do Antigo Testamento e no ministério de Jesus Cristo. Os profetas estavam plenamente convencidos do juízo de Deus sobre os que exploravam os pobres. Mais, «consideravam a pobreza não como um capricho do destino, mas como resultado directo da avareza e das injustiças de certas pessoas»<sup>645</sup>. Na sua missão, os profetas acusavam, sem qualquer espécie de transigências, todos aqueles que atropelavam o direito dos pobres. Por seu lado, Jesus reafirma o valor inerente de todos os homens e mulheres. Quer o seu ensino, quer o seu exemplo «estabelecem a norma sobre a qual as nossas acções serão julgadas: a nossa estima e respeito da dignidade dos outros»<sup>646</sup>.

Os missionários do Verbo Divino estão chamados a dar um testemunho que seja simultaneamente «um testemunho de pobreza e um testemunho contra ela», porque «a predilecção dos pobres por parte de Deus não exclui de modo nenhum a luta para aliviar a pobreza material e cultural produzida pelas injustiças dos indivíduos e das sociedades»<sup>647</sup>. Ou seja, não basta lutar contra a pobreza material e a miséria que impedem o homem de desenvolver o seu potencial humano e manter a sua dignidade de pessoa; o voto de pobreza exige a inserção na vida dos pobres. Avançando para um nível mais prático, o documento diz que a tarefa missionária se concretiza em duas vertentes que mutuamente se completam: a do samaritano e a do profeta. O texto reconhece que, no passado, o papel profético foi negligenciado. Porém, isso não significa que hoje se deva abandonar por completo a atitude do samaritano que se compadece com o sofrimento do seu próximo e procura resolver situações pontuais de grave carência e sofrimento, pois «negar o nosso papel de samaritanos significaria negar

---

<sup>643</sup> Cf. *Ibid.*, p. 318.

<sup>644</sup> Cf. *Ibid.*, p. 320.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>647</sup> *Ibid.*, pp. 325-326.

o ensino explícito e o exemplo do próprio Cristo»<sup>648</sup>. A resposta cristã deve abraçar as duas vertentes.

Para H. Heekeren, o elemento mais importante do papel profético «consiste em avaliar uma situação concreta à luz da Palavra de Deus»<sup>649</sup>. Por isso, desafia os missionários a analisar a actual situação em que vivem e trabalham à luz dessa Palavra. O texto apresenta ainda algumas pistas concretas de actuação, nomeadamente propostas para atingir a auto-suficiência económica, evitar o paternalismo e devolver o protagonismo aos pobres, expressando também algumas preocupações com a ecologia e a defesa do meio ambiente<sup>650</sup>.

Um pormenor interessante deste documento é a sua tentativa de compreender as razões e os métodos da análise marxista da realidade, confrontando-os com a luta cristã pela justiça. Porém, reprovava a violência, advertindo que quaisquer que sejam as justificações, «os que escolhem a violência armada contra outros para vencer o que consideram ser outra violência maior devem fazê-lo sem apelar ao exemplo que nos deixou Cristo»<sup>651</sup>.

Este documento foi precedido pelo trabalho de uma comissão de missiólogos verbitas, reunidos em Roma em Março de 1981 para reflectir sobre a actividade missionária e a maneira como traduzi-la na prática, de que resultou um documento programático que apresenta algumas recomendações de importância para a missão verbita. Os missiólogos afirmam que a actividade universal da SVD implica um trabalho pioneiro em lugares da linha da frente, a promoção da dimensão missionária das Igreja locais e a formação de cristãos comprometidos, indicando que estas actividades fazem parte do «serviço profético de Congregação religiosa e missionária que sabe discernir os sinais dos tempos»<sup>652</sup>. O texto dedica alguma atenção ao compromisso de solidariedade com os pobres e os oprimidos, afirmando que esta opção obriga os verbitas a confrontarem-se «com as estruturas de pecado resultantes das opressões sociais, culturais e económicas, confronto esse que será guiado pelo princípio

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, pp. 331-332.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>650</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 332-334.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>652</sup> Comisión de Misiólogos, «La Congregación del Verbo Divino en misión hoy», p. 388.

evangélico da superação do mal com o bem»<sup>653</sup>. Este compromisso deve traduzir-se num esforço dos missionários em melhorar as condições de pobreza, lutar contra as estruturas de injustiça, considerar a sua eventual cumplicidade com muitas formas de opressão, rever o próprio estilo de vida e utilizar os meios de comunicação social para tratar de temas relacionados com a justiça e a paz<sup>654</sup>. Tudo isto é expressão daquele serviço profético de que se falava acima.

De 4 de Outubro a 24 de Novembro de 1982 tem lugar o XII Capítulo Geral da SVD que, entre outras decisões, aprovou um documento sobre a promoção da justiça e da paz. O documento recorda que o XII Capítulo Geral, através da constituição 112, aliás no seguimento de outros pronunciamentos da Igreja, «chama todos os membros da Congregação a que mostrem um compromisso mais resoluto com a justiça e a paz em solidariedade com os pobres e oprimidos»<sup>655</sup>. Os capitulares começam por analisar a realidade actual, caracterizada por contradições, pobreza, injustiça, racismo, opressão e desigualdade, e rematam dizendo que a mensagem do Reino de Deus desmascara estas situações como pecaminosas e injustas. Nesta situação, a missão tem o dever de anunciar a mensagem do Evangelho, «profética e libertadora»<sup>656</sup>. Na luta pela justiça, o missionário encontra inspiração no exemplo dos profetas do Antigo Testamento, de Jesus e da Igreja primitiva. Aliás, é muito claro o seu dever: se no passado já havia uma preocupação pelos pobres e marginalizados, hoje esta preocupação adquire um novo conteúdo e uma nova urgência devido à situação do mundo contemporâneo. Entre outras acções, é preciso «participar activamente nos esforços para eliminar as próprias causas da pobreza, transformando as estruturas injustas e promovendo a justiça e a paz»<sup>657</sup>. Não basta, acentua o texto, resolver problemas pontuais de pobreza e marginalização; é fundamental e urgente eliminar as causas das injustiças. Mais à frente, o documento cita a const. 314 para afirmar que as relações com as autoridades civis devem estar de acordo com o espírito do Evangelho e o carisma profético da

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>654</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 391-392.

<sup>655</sup> «The promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of Constitution 112», p. 576.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 579.

Congregação do Verbo Divino, sem todavia explicitar o que se entende por «carisma profético»<sup>658</sup>. Contudo, noutras passagens deste documento capitular insiste-se na necessidade de examinar o estilo de vida e os compromissos apostólicos tradicionais para melhor responder aos desafios que o mundo apresenta<sup>659</sup>. A terminar, apresentam-se algumas conclusões que retomam o essencial do documento em três pontos: 1) os verbitas devem manifestar um compromisso claro com a promoção da justiça e da paz em qualquer tipo de apostolado em que estejam comprometidos, ou seja, esta atitude deve permear toda a sua vida e missão e nunca deveria ser fonte de divisões na comunidade; 2) este compromisso inclui o risco de serem controversos, ser apelidados de subversivos ou esquerdistas e provocarem a rejeição da parte de alguns benfeitores e colaboradores; 3) a promoção da justiça e da paz não é um compromisso fácil de tomar, exige um constante processo de conversão a Cristo que se fez pobre para enriquecer os homens com a sua pobreza. Sendo pobre, Cristo pode colocar-se ao lado dos pobres. Por isso, somente em solidariedade com os pobres é possível realizar o papel profético inerente à vocação religiosa e missionária, sabendo que devem estar preparados para partilhar a sorte do crucificado. A perseverança neste compromisso não reside numa promessa de êxito, mas na confiança na graça e no poder do Senhor Ressuscitado<sup>660</sup>.

Foi também no decorrer do XII Capítulo Geral que a Congregação do Verbo Divino ultimou a elaboração das suas Constituições de acordo com as orientações do Concílio Vaticano II. Posteriormente, no dia 19 de Outubro de 1983, e após um exame minucioso, as Constituições foram aprovadas pela Santa Sé<sup>661</sup>. Nas Constituições encontramos as ideias básicas daquilo que a Congregação vinha reflectindo desde o

---

<sup>658</sup> Cf. *Ibid.*, p. 582.

<sup>659</sup> O documento elenca uma série de pré-requisitos que é necessário ter em conta para depois se poder dar uma resposta concreta. Entre os pré-requisitos pede-se que se avalie o grau de inserção dos verbitas na vida dos pobres, o estilo de vida pessoal e comunitário, as suas estruturas educativas, publicações e meios de comunicação social. Cf. *Ibid.*, pp. 579-581. Talvez esta auto-crítica seja uma condição necessária para assumir uma intervenção profética na sociedade.

<sup>660</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 583-584. O documento recolhe também três resoluções do Capítulo sobre esta matéria para implementar a reflexão sobre a justiça e paz em todas Províncias e comunidades da SVD. Cf. *Ibid.*, pp. 584-585.

<sup>661</sup> Para o processo de diálogo entre a SVD e a CRIS durante o período que transcorreu entre a apresentação das Constituições à Santa Sé e a sua aprovação, ver as seguintes cartas do Superior Geral: H. Heekeren, «Our new Constitutions. S 03a/83», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985), p. 642; Id., «The new Constitutions. S 05/83», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985), pp. 645-650.

Concílio, nomeadamente a necessidade de um compromisso mais preferencial pelos pobres (const. 112), a ligação entre o anúncio e a vida no sentido em que o missionário deve viver aquilo que anuncia (const. 106) e o estabelecimento de comunidades cristãs que sejam sinais da presença libertadora de Deus e de um novo estilo de vida (const. 108). Dentre elas sobressai a constituição 112, onde é afirmado que os missionários do Verbo Divino estão obrigados «a promover a justiça segundo o Evangelho, em solidariedade com os pobres e os oprimidos». Tendo em conta estes desideratos, Charles D'Souza, num estudo sobre as Constituições SVD no qual procura definir a nova fisionomia do missionário verbita num mundo desfigurado, diz que o missionário é «um profeta do Reino»<sup>662</sup>.

O documento de trabalho, enviado por H. Heekeren a toda a Congregação na Quaresma de 1985, na secção consagrada à solidariedade e serviço, retoma algumas ideias sobre a intervenção social dos missionários, que já estavam presentes nos Capítulos Gerais anteriores. Assim, o texto alerta contra a tentação do isolamento e do fechar-se sobre si próprio, recordando que a SVD está chamada a redefinir-se permanentemente como uma Congregação para os outros:

«Todas as suas instituições, os seus recursos financeiros, os seus esforços na promoção vocacional e outros deverão estar sempre orientados ao serviço dos homens (cf. const. 210) começando de novo pela periferia, onde vivem os mais pobres (cf. const. 102, 1; 207). Eles receberam o amor preferencial de Cristo. Devem também receber o nosso (cf. const. 103)»<sup>663</sup>.

A metodologia missionária de Jesus é apresentada como o modelo a seguir. Jesus, no exercício da sua missão, tomou o seu lugar no meio dos pobres e, a partir dos pobres, anunciou a irrupção do Reino de Deus no mundo. Deste modo, no seguimento de Jesus, os missionários do Verbo Divino querem descobrir o seu papel profético próprio de religiosos e missionários<sup>664</sup>.

No seguimento do XIII Capítulo Geral, a SVD promoveu um estudo sobre o diálogo, a inculturação e a secularização de que resultou um documento, datado de 8 de

---

<sup>662</sup> C. D'Souza, *Ao encontro do outro. Uma leitura missionária das Constituições da Congregação do Verbo Divino*. São Paulo, [s.n], 1997, p. 140.

<sup>663</sup> H. Heekeren, «Our call. Response to a mission ever new», p. 181.

<sup>664</sup> Cf. *Ibid.*, p. 182.

Maio de 1991. Numa das suas secções, descreve-se como a humanidade descobriu o seu poder sobre a natureza, mas também que deve cuidar dela com solicitude e respeito; descobriu que a ciência fez progressos extraordinários, mas também consciência de que o progresso é, às vezes, alcançado à custa da opressão e exploração de muitas pessoas e só beneficia um pequeno grupo. Por isso, o documento fala da necessidade de uma «crítica profética» para superar egoísmo, acabar com a violação dos direitos humanos, a opressão, a pobreza e, sobretudo, para evitar que as pessoas caiam no secularismo acrítico ou no fundamentalismo sectário.<sup>665</sup>

Entretanto, o XIV Capítulo Geral começou a ser preparado. Entre outros materiais de apoio, o Generalato publicou dois textos destinados a servir para a reflexão e o estudo em vista do Capítulo. Os textos, um da autoria de Michel Allard e o outro de Roger Schroeder, versam sobre a comunhão, tema que fora escolhido para o Capítulo de 1994. No texto que Michel Allard escreveu sobre a urgência da missão aparece, a dado momento, o termo «profético», utilizado num sentido diferente daquele que temos vindo a observar, ou seja, o compromisso com a justiça e a paz e a defesa dos mais pobres. Allard emprega o adjectivo «profético» para classificar aquilo que ele chama o foco principal da SVD desde os seus começos até hoje, ou seja, a missão *ad gentes*. Allard diz que este interesse contínuo pela missão *ad gentes* constitui a força e o selo característico da SVD; sendo, nas suas palavras, o seu «excesso profético», através do qual pode «oferecer um serviço singular à Igreja e ao mundo»<sup>666</sup>.

Passado quase um ano após o encerramento do XIV Capítulo Geral, o Superior Geral, H. Barlage, enviou uma longa carta a todos os membros da Congregação expondo a visão do Generalato sobre o futuro da SVD em comunhão com a Igreja e com o mundo de hoje<sup>667</sup>. Em seis pontos, Barlage elenca as linhas fundamentais de acção para os próximos anos<sup>668</sup>. Destes, há dois que se inserem na linha do

---

<sup>665</sup> Cf. «Secularization, inculturation and dialogue in today's world», p. 350.

<sup>666</sup> M. Allard, «Urgencia de la misión. Ay de mí si no predicara el Evangelio!», in *Preparación al 14º Capítulo General 1994*. Roma, Generalato SVD, [s.d.], p. 7. O texto M. Allard faz parte de um opúsculo contendo material para a preparação do XIV Capítulo Geral e enviado a todos os Superiores da SVD no dia 29 de Janeiro de 1994. Cf. H. Barlage, «Additional material for the General Chapter. P 01/94», p. 41.

<sup>667</sup> Id., «Toward a fuller communion. S 01/95» *Nuntius XIV*, fasc. 2 (1995), pp. 192-204.

<sup>668</sup> As linhas de acção e centros de interesse são: experiência mais profunda de Deus, missão ao serviço da comunhão, maior solidariedade ao nível financeiro, fomentar a aproximação e a colaboração com as



compromisso com os mais pobres e com a transformação do mundo. Assim, propõe-se que a missão verbita seja uma missão ao serviço da comunhão iluminando com a luz da fé «as trevas da sociedade, as mentiras do poder e a fascinação das idolatrias»<sup>669</sup>. Dos missionários exige-se uma visão lúcida de tudo quanto está a acontecer à sua volta para avançar a causa da reconciliação e da comunhão entre pessoas e povos<sup>670</sup>. Num ponto sobre a solidariedade ao nível financeiro, o Superior Geral faz um apelo a que todos realizem a sua missão utilizando meios modestos, mais apropriados para trabalhar entre os pobres, evitando o uso de recursos que estão acima das possibilidades normais da Igreja local à qual servem<sup>671</sup>. Ainda que a expressão não ocorra no texto, esta proposta insere-se na linha no espírito da «crítica profética» que figura explicitamente noutros documentos da Congregação.

Neste breve panorama sobre a profecia e a dimensão profética da missão, constatamos que, na SVD, não houve propriamente uma reflexão sistemática sobre esta matéria. O que aparece são pronunciamentos, de peso diverso, onde a dimensão profética da vida consagrada e da missão já ocupam algum lugar, em paralelo com outras dimensões. Em suma, podemos dizer que o que sobressai neste percurso é a afirmação da dimensão profética da vida religiosa e missionária traduzida numa vida dedicada ao serviço dos pobres e da construção da comunhão, da justiça e da paz entre pessoas e nações. O testemunho profético pode ser, às vezes, difícil de assumir devido às situações políticas e sociais concretas existentes em determinadas regiões do globo. Aliás, o testemunho de Cristo e do Evangelho «pode ter consequências políticas, a partir do momento em que se opõe aos poderes deste mundo»<sup>672</sup>. A Congregação do Verbo Divino, fiel à sua vocação e missão, procurou encontrar – não só na vertente da

---

outras duas Congregações fundadas por Arnaldo Janssen, opção preferencial por África e colaboração mais consciente com os leigos. Cf. *Ibid.*, p. 199.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>670</sup> Cf. *Ibid.*, p. 200.

<sup>671</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201.

<sup>672</sup> «Missionaries and martyrs», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999), p. 41. Esta publicação do Generalato sobre quatro verbitas polacos martirizados durante o nazismo valoriza o testemunho cristão de dar a vida por Cristo. Os quatro, Grzegorz Frackowiak, Stanislaw Kubista, Alojzy Liguda e Ludwik Mzyk foram beatificados por João Paulo II em 13 de Junho de 1999, integrados num grupo de 108 mártires vítimas do nazismo. As suas vidas foram um exemplo de como a tarefa primeira do missionário é construir comunhão entre diversas nações, religiões e culturas a partir dos valores evangélicos.

denúncia, mas também no campo da proposta de alternativas credíveis – respostas para traduzir o seu compromisso com os pobres e marginalizados.

### **3. Síntese conclusiva**

A configuração das ideias-chave do pensamento da Congregação do Verbo Divino tal como transparece nos diversos documentos não se pode compreender sem referência ao contexto eclesial e teológico da época. A síntese histórica feita na primeira parte já permite mostrar a influência que a teologia da missão, a eclesiologia e a teologia das religiões tiveram na elaboração dos textos do XV Capítulo Geral da SVD. De facto, o debate sobre as religiões, incluindo o confronto teológico entre as posições pluralistas e inclusivistas, estão subjacentes à reflexão que conduziu aos textos finais. Do mesmo modo, o destaque dado à inculturação, à evangelização enquanto dimensão transformadora do mundo, ao empenhamento pela justiça e pela paz, são alguns dos elementos fundamentais da nova compreensão de missão que são evidentes no percurso de reflexão que a SVD efectuou após o Concílio Vaticano II.

Ao longo dos anos que medeiam entre o fim do Concílio e o XV Capítulo Geral, algumas ideias-chave foram sendo propostas para identificar a identidade e a missão verbita. Umas resistiram à passagem do tempo e ao desgaste da utilização intensiva, outras não. Isto significa que alguns conceitos tiveram uma aceitação maior do que outros por parte dos membros da Congregação.

Dos conceitos utilizados para nomear a identidade e a missão verbita, há dois que sobressaem e que, na sua génese, estiveram intimamente ligados um ao outro: o conceito de êxodo («passing over») e o conceito de fronteiras. Ambos foram amplamente acolhidos pela SVD no seguimento do XIII Capítulo Geral, realizado em 1988. Contudo, no decorrer do processo de preparação do XV Capítulo Geral, estes dois conceitos acabaram por ser preteridos em favor do conceito de diálogo. Como vimos anteriormente, as razões desta mudança têm a ver com o novo paradigma missionário, nomeadamente o abandono da noção exclusivamente geográfica de missão e a primazia

dada às pessoas e ao contexto cultural, social, político e religioso em que vivem. É curioso notar que o conceito de diálogo não é novo nos documentos da SVD. Na verdade, há muito tempo que os textos verbitas incluíam recomendações e resoluções no sentido de promover o diálogo, quer a nível interno, quer a nível externo. Porém, a promoção do diálogo era uma entre outras orientações para a missão, sem assumir o papel de conceito mobilizador. Por seu lado, a ideia de profecia também já aparece esporadicamente, mas não no sentido que lhe veio a atribuir o XV Capítulo Geral. No pensamento da Congregação do Verbo Divino, que temos vindo a apresentar, a profecia é vista nestas duas perspectivas: por um lado, uma atitude de denúncia e de crítica dos abusos e das injustiças da sociedade e, por outro, uma proposta de alternativas para promover a dignidade humana, a liberdade, a justiça, a fraternidade e a paz.



## **PARTE TERCEIRA**

### **O ‘DIÁLOGO PROFÉTICO’ NO CENTRO DA MISSÃO VERBITA**



«Ele vê, mas não é para agora  
Ele contempla, mas não de perto  
Planta cedros para os anos futuros  
Carrega cântaros para a sede que vem»

Daniel Faria, *Dos líquidos*, p. 13.





Na primeira e segunda parte do nosso estudo pudemos constatar o modo como, no pós-concílio Vaticano II, a Congregação do Verbo Divino acolheu os conceitos de diálogo e de profecia. A documentação produzida nas várias instâncias da Congregação atesta que o apelo ao diálogo era uma prática recorrente, quer a nível interno, na vida comunitária da Congregação, quer a nível externo, na sua relação com o mundo. Durante o mesmo período houve, igualmente, apelos insistentes e firmes ao compromisso com a transformação da sociedade e ao testemunho de uma vida de serviço, que o conceito de profecia traduz de forma inequívoca. O percurso feito permite-nos afirmar que no último quartel do século XX a Congregação do Verbo Divino considerava o diálogo e a profecia como duas expressões fundamentais da sua missão. Faltava, contudo, uma visão orgânica e sistemática capaz de congregar e de articular, a nível teórico e missiológico, a fundamentação teológica, as exigências metodológicas, as consequências pastorais e as implicações na vida, missão e organização da Congregação que aqueles dois conceitos encerram. Faltava, também, uma síntese que pudesse identificar de forma clara os traços centrais da Congregação do Verbo Divino e era notória a ausência de um esquema operativo que pudesse ser motor de renovação da vida e da missão da Congregação como um todo e de cada um dos seus membros. Na nossa opinião, a expressão «diálogo profético», cunhada e aprovada no XV Capítulo Geral realizado no ano 2000, veio preencher esta lacuna e, neste sentido, representa não só o culminar de um longo e amplo processo de busca e de reflexão sobre a identidade verbita, mas também o impulso aglutinador da sua missão no início do terceiro milénio. Neste sentido, o XV Capítulo Geral representa, também, um ponto de partida para uma missão atenta aos novos contextos e desafios do mundo contemporâneo.

Nesta terceira parte propomo-nos demonstrar que o conceito de diálogo profético está no centro da identidade e da missão dos missionários do Verbo Divino. Começamos por retomar a declaração aprovada no XV Capítulo Geral e, tendo em conta os vários elementos da teologia da missão ali presentes, compreender como eles se articulam entre si para produzir uma visão orgânica, uma identidade clara e um programa operativo da missão verbita no início do terceiro milénio.

A *Declaração do Capítulo* apresenta o diálogo profético como sendo a expressão que melhor define a identidade e a missão verbita. Esta afirmação emergiu naturalmente no seguimento de uma leitura da realidade e como resposta aos desafios actualmente colocados à humanidade, à Igreja e à Congregação. Contudo, o diálogo profético não podia ser entendido sem ter em conta a contribuição da missiologia, nomeadamente por via da compreensão da missão como *missio Dei*. Do mesmo modo, era necessário articular de forma harmoniosa a dimensão profética do cristianismo com este novo conceito de missão, traduzida no compromisso com as causas dos mais pobres e com o testemunho pessoal de tantos cristãos e comunidades na transformação do mundo, assim como o percurso específico da organização do trabalho missionário verbita, o qual culminou na formulação e delimitação das quatro dimensões características.

No primeiro capítulo apresentamos o quadro do estado do mundo que os delegados ao Capítulo perceberam naquele momento concreto – o início do terceiro milénio – e no qual procuraram discernir os sinais dos tempos que requeriam uma resposta missionária. No segundo capítulo aprofundamos a noção de missão como *missio Dei* e a sua relação com o Reino de Deus. É a partir desta perspectiva missiológica que se pode compreender a missão como diálogo. Depois, voltamos a nossa atenção sobre os quatro parceiros do diálogo profético e, no quarto capítulo, apresentamos as quatro dimensões características da missão verbita. A terminar, procuramos evidenciar as razões pelas quais defendemos que o conceito de diálogo profético introduz uma perspectiva inovadora na teologia da missão.

## CAPÍTULO X

### DISCERNINDO OS SINAIS DOS TEMPOS

Ao longo da preparação do XV Capítulo Geral, a Congregação do Verbo Divino procurou ler os sinais dos tempos e discernir o que é que o Espírito Santo estava a dizer à Congregação<sup>673</sup>. O Capítulo dedicou bastante tempo à análise do mundo contemporâneo, partindo do princípio de que o missionário deve conhecer bem a realidade em que vive e exerce a sua missão. À leitura dos sinais dos tempos subjaz a noção de que a missão da Igreja decorre num contexto específico e numa cultura própria que podem condicionar positiva ou negativamente a sua acção. Daí a urgência da inculturação da fé e da contextualização da teologia. Consciente de que a missão tem como destinatário o homem de hoje, a SVD considera que é fundamental fazer uma leitura correcta da realidade, sobretudo social, cultural, económica e religiosa, do

---

<sup>673</sup> Houve um esforço para colocar toda a Congregação sob a orientação do Espírito na convicção de que a actividade missionária é, pela sua própria natureza, trabalho e manifestação do Espírito Santo. O parágrafo 2 da *Declaração do Capítulo* cita a const. 105 onde aparece uma referência aos sinais dos tempos: «Sendo todo o trabalho missionário, por sua natureza, obra e revelação do Espírito Santo, colocamo-nos inteiramente, a nós e à Congregação, sob a Sua orientação. A Sua luz torna-nos aptos a compreender o Evangelho, a discernir os sinais dos tempos e, deste modo, reconhecer a vontade de Deus». Esta referência aos sinais dos tempos é fruto da recepção do Concílio Vaticano II na SVD, nomeadamente no processo de renovação das suas Constituições. O XV Capítulo Geral reconhece de forma explícita que as ideias da *Declaração do Capítulo* estão em continuidade com a renovação pós-conciliar. O documento diz textualmente que estas ideias não são «senão um passo mais no caminho de discernimento empreendido após o Vaticano II para renovar a nossa Congregação» (LTS §8).

contexto onde os seus membros vivem e trabalham, pois só conhecendo o meio é possível comunicar de forma efectiva com as pessoas concretas que aí vivem.

A primeira parte da *Declaração do Capítulo*, que tem como título «o contexto missionário contemporâneo», propõe-se apresentar uma visão do contexto global onde se realiza a actividade missionária. No início desta primeira parte, no parágrafo 10, os delegados reconhecem que, devido à sua complexidade, é praticamente impossível apresentar uma visão completa e abrangente do mundo contemporâneo; por isso, limitam-se a apresentar um breve quadro dos elementos principais que o caracterizam, na convicção de que conhecer o contexto é fundamental para encontrar as estratégias de missão adequadas ao tempo presente. O texto utiliza a expressão «sinais dos tempos» para descrever esses elementos, quer positivos, quer negativos, que estavam a reclamar uma resposta séria e explícita, quer a nível individual, quer congregacional. Dada a sua vastidão e complexidade, evitaram fazer uma descrição exaustiva, limitando-se a esboçar um breve resumo de alguns dos sinais dos tempos que caracterizam o mundo contemporâneo e reclamam uma resposta sincera e concreta de cada membro da Congregação, suas comunidades, províncias e Generalato. Ora, ainda que seja fruto de uma análise metódica e séria, este esboço não deixa de ser uma visão parcial e datada do mundo contemporâneo, feita através do olhar dos capitulares presentes no XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino.

## **1. Definindo os sinais dos tempos**

O XV Capítulo Geral não apresentou uma definição de sinais dos tempos mas, adoptando o método indutivo que o Concílio Vaticano II já tinha utilizado, limitou-se a descrever alguns dos sinais que caracterizam o mundo contemporâneo. A expressão alcançou notoriedade após a sua utilização pelo papa João XXIII na constituição apostólica *Humanae salutis* (25 de Dezembro de 1961) através da qual convocou o

Concílio<sup>674</sup>. O próprio Concílio iria empregar esta expressão quatro vezes (GS 4, PO 9, AA 14, UR 4), mas a ideia encontra-se subjacente a outros textos conciliares e outras intervenções do Magistério<sup>675</sup>.

Na opinião de alguns autores, no Concílio foi posto em causa o método dedutivo até então amplamente usado nas disciplinas teológicas e a visão do mundo, do homem e da Igreja associada a este método. Durante séculos a teologia esteve dominada pelo método dedutivo que, tendo como ponto de partida os enunciados dogmáticos ou os dados revelados, procurava chegar a conclusões, tentando aplicar a doutrina à realidade. O método dedutivo partia de princípios gerais para elaborar aplicações concretas aos problemas actuais. O método indutivo, por seu lado, procede de maneira inversa. Os defensores deste método não partem dos princípios doutrinários para os sobrepor à realidade e a modelarem de acordo com esses mesmos princípios, mas tomam como ponto de partida a realidade vivida, com os problemas que levanta, para encontrarem à luz da mensagem revelada e mediante a reflexão teológica uma solução cristã para esses problemas concretos<sup>676</sup>. A adopção do método indutivo constituiu uma mudança radical na metodologia teológica. Nas palavras de Jacques Dupuis, adoptar um método indutivo

«Significa partir da realidade histórica vivida, deixar-se questionar por ela e procurar lançar sobre ela a luz da Palavra revelada. Significa, em outros termos, partir do contexto concreto em que a Igreja vive a sua fé e interpretar a realidade circunstante com a ajuda da mensagem evangélica. Fundamentalmente, significa contextualização e hermenêutica (interpretação)»<sup>677</sup>.

Esta mudança de perspectiva ocorreu com o próprio Vaticano II, reconhece o nosso autor. A constituição dogmática *Lumen gentium* ainda seguiu o método dedutivo, assumindo como ponto de partida os dados da revelação para daí extrair conclusões teológicas. Por seu lado, a constituição pastoral *Gaudium et spes* inverteu o processo,

---

<sup>674</sup> «Tendo em conta a recomendação de Jesus, de saber interpretar ‘os sinais dos tempos’ (Mt 16,3), pareceu-nos vislumbrar, no meio de tantas trevas, não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores para a Igreja e para a humanidade» (HS 4).

<sup>675</sup> Em 1963 (11 de Abril), João XXIII publicou a encíclica *Pacem in terris* onde enumerava uma série de sinais dos tempos que eram interpelações à Igreja. Na opinião de M.-D. Chenu a expressão «sinais dos tempos» é uma categoria de base na construção do pensamento da encíclica e não uma simples expressão accidental. Cf. M.-D. Chenu, «Les signes des temps», *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1965), p. 30.

<sup>676</sup> Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 31-40; Id., *Introdução à cristologia*. São Paulo, Edições Loyola, 1999, pp. 16-17; Id., «Méthode théologique et théologies locales: adaptation, inculturation, contextualisation», *Seminarium* 32 (1992), p. 63.

<sup>677</sup> Id., *O cristianismo e as religiões*, pp. 26-27.

adoptando a metodologia indutiva. A novidade do método utilizado na *Gaudium et spes* consistiu em auscultar o mundo actual e os seus problemas, com «interesse e simpatia e percebendo nos desejos e aspirações da sociedade contemporânea a acção do Espírito Santo»<sup>678</sup>. Deste modo, a *Gaudium et spes* conseguiu captar os sinais dos tempos e ofereceu respostas aos problemas e expectativas do mundo contemporâneo, à luz do Evangelho.

A transição do método dedutivo para o indutivo suscita um problema hermenêutico que Dupuis formula da seguinte forma:

«É preciso fazer teologia ou cristologia partindo dos ‘dados’ da fé, esperando atingir a realidade contextual? Ou, ao contrário, é preciso partir da realidade vivida para buscar nos dados revelados a directriz da práxis cristã? Numa palavra: é correcto dos dados chegar ao contexto ou vice-versa?»<sup>679</sup>.

A resposta a esta questão é dada pela teoria do círculo hermenêutico que Dupuis pede emprestada a Claude Geffré. Uma teologia hermenêutica consiste «num progressivo e contínuo vaivém entre a experiência contextual presente e o testemunho da experiência fundadora confiada à memória da tradição da Igreja»<sup>680</sup>. Deste modo, o círculo hermenêutico é este contínuo vaivém entre o contexto e o texto, entre o presente e o passado. Aliás, segundo Dupuis, a imagem mais adequada não seria a do círculo, mas a do triângulo, pois, na verdade, não existe uma circularidade entre dois membros (contexto e texto), mas uma triangularidade, uma interacção entre três pólos: o texto ou o dado da fé, o contexto histórico concreto e o intérprete hodierno<sup>681</sup>. Utilizando uma outra linguagem, Dupuis designa estes três elementos como: memória cristã, realidade cultural e Igreja local. Neste sentido, o texto não é apenas o dado revelado presente na Bíblia, mas também a Tradição e o Magistério da Igreja; o contexto é uma realidade complexa formada pelas condições sociais, políticas, culturais e religiosas; e o intérprete não é, propriamente falando, o teólogo como indivíduo, mas a comunidade eclesial a que o teólogo pertence e ao serviço da qual está chamado a exercer a sua vocação<sup>682</sup>.

---

<sup>678</sup> Id., *Introdução à cristologia*, p. 17.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>680</sup> Id., *O cristianismo e as religiões*, p. 27.

<sup>681</sup> Cf. Id., *Introdução à cristologia*, p. 18; Id., *O cristianismo e as religiões*, p. 27.

<sup>682</sup> Cf. Id., *Introdução à cristologia*, p. 19.

Convém recordar que o método dedutivo impunha uma verdade pré-estabelecida à realidade e esta não era tida em consideração. Segundo este método, uma série de princípios produzia conclusões válidas para todas as actividades humanas de todas as épocas. De certa forma, a realidade concreta era um entrave, um empecilho à plena elaboração teológica dedutiva. Pelo contrário, o método indutivo permite dar resposta às questões reais que hoje se colocam ao cristianismo, por exemplo, no seu relacionamento com as outras religiões. Através do método indutivo, o teólogo das religiões tem em conta, quer as vivências dos membros das outras religiões, quer a experiência cristã num contexto religiosamente plural. Ora, é aí, nesse contexto plural, que nascem as questões reais – colocadas no interior das comunidades ou no íntimo dos indivíduos – sobre o papel e o valor das religiões, o papel e o lugar de Jesus Cristo na história das religiões e na história da salvação.

A constituição pastoral *Gaudium et spes* já recorre a esta nova perspectiva teológica para, através da interpretação dos sinais dos tempos, falar da Igreja e da sua missão. José Policarpo, por exemplo, defende que a *Gaudium et spes* não se limitou a afirmar esporadicamente a obrigação de interpretar os sinais dos tempos, mas que o próprio documento foi estruturado sob a perspectiva indutiva. Ou seja, partindo da observação das circunstâncias históricas em que o homem vive e das dinâmicas do nosso tempo, a Igreja procura neste documento ir ao encontro do mundo para dar respostas adequadas aos seus problemas e anseios numa linguagem que possa ser compreendida pelos homens e mulheres deste tempo<sup>683</sup>.

Clodovis Boff, examinando a expressão «sinais dos tempos» nos Evangelhos e na *Gaudium et spes*, conclui que ela pode ter quatro sentidos: o sentido exegético-

---

<sup>683</sup> Cf. J. Policarpo, *Sinais dos tempos. Gênese histórica e interpretação teológica*. Lisboa, Sampedro, 1971, pp. ix-x. O texto da *Gaudium et spes* diz que «a Igreja tem o dever de perscrutar incessantemente os sinais dos tempos e de os interpretar à luz do Evangelho, de tal sorte que possa responder, de um modo adequado a cada geração, às perenes interrogações dos homens sobre o sentido da vida presente e futura, e sobre a sua relação recíproca. Importa, por conseguinte, conhecer e compreender este mundo no qual vivemos, as suas esperanças, as suas aspirações, a sua índole frequentemente dramática» (GS 4). Uma versão anterior deste texto dizia apenas que a Igreja deve procurar conhecer e compreender o mundo em que vivemos. O texto final diz que a Igreja deve perscrutar, isto é, observar, atenta e cuidadosamente, os sinais dos tempos, ou seja, advoga J. Policarpo, «já não é só o mundo em que vivemos, mas são, nele, aquelas realidades susceptíveis de serem *sinais* – e *interpretá-los* à luz do Evangelho. À necessidade de compreensão indicada no texto anterior, é acrescentada a luz a que ela deve ser feita e que a torna possível: o Evangelho». *Ibid.*, pp. 164-165.

escatológico, referido a Jesus Cristo; o sentido teológico, referido a eventos históricos; o sentido corrente na linguagem eclesial para referir os problemas da era moderna; e, finalmente, o sentido jornalístico, referido a qualquer facto significativo<sup>684</sup>. C. Boff adverte contra o perigo de se cair no pragmatismo e no oportunismo ao falar de sinais característicos da nossa época. Diz, também, que é necessário relacionar a expressão bíblica sinais dos tempos com os sinais dos tempos de hoje. E que é preciso abandonar a linguagem romântica utilizada para falar dos sinais dos tempos e substituí-la por uma teologia da história ou teologia das realidades terrestres<sup>685</sup>. No contexto do Concílio e nos anos seguintes, a expressão «sinais dos tempos» adquiriu foros de cidadania teológica e entrou no vocabulário cristão corrente. Porém, com o passar do tempo, surgiram algumas críticas que permitem situar essa expressão na sua época e ter consciência não só das suas potencialidades, como também dos seus limites<sup>686</sup>.

Em suma, a expressão «sinais dos tempos» salienta que a história é um lugar teológico, onde Deus fala ao homem, ou seja, ela consubstancia o reconhecimento de que a história é um *locus* teológico<sup>687</sup>. A história não é apenas um cenário, é elemento importante e central da presença e acção de Deus no mundo. A Igreja deve determinar o justo valor das realidades terrestres como lugar da sua presença, como pedra que espera a graça, como sinais dos tempos<sup>688</sup>. Chenu argumenta que uma boa parte das

---

<sup>684</sup> C. Boff, *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*. São Paulo, Loyola, 1979, pp. 93-94. C. Boff diz, referindo-se ao terceiro sentido, que os sinais dos tempos são o nome religioso dos factos históricos.

<sup>685</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 159-163. Já M.-D. Chenu defendia que era importante não espiritualizar os acontecimentos abstraindo-os da realidade terrestre e histórica, pois é em si mesmos, na sua plena e própria densidade que eles são sinais. Cf. M.-D. Chenu, «Les signes des temps», p. 34. Por seu lado, E. Schillebeeckx recorda o perigo que constituiu, no passado, uma concepção antropológica dualista que levou os cristãos a «conceber a graça e a redenção como um problema entre Deus e a alma humana, ficando à margem do cristianismo toda a vida terrestre e a responsabilidade humana pelo futuro terrestre da humanidade». E. Schillebeeckx, «A Igreja e o mundo», in E. Schillebeeckx [et al.], (eds.), *A Igreja e o mundo, I*. Lisboa, Morais, 1965, p. 36. J. Policarpo também considera que a valorização dos sinais dos tempos, como categoria teológica, está directamente ligada a esta nova consciência da historicidade do homem e do mundo. Cf. J. Policarpo, *Sinais dos tempos*, p. 179.

<sup>686</sup> Por exemplo, J. Comblin acha que os padres conciliares fizeram uma leitura dos sinais dos tempos a partir da situação da Europa Ocidental e essa leitura reflecte a situação política de então, dominada pelos partidos da democracia cristã. Cf. J. Comblin, «Signos de los tiempos», *Concilium* 312 (2005), pp. 95-97. O artigo é bastante crítico da leitura que o Concílio fez dos sinais dos tempos, vendo nela uma tentativa da Igreja recuperar algum poder no contexto da modernidade.

<sup>687</sup> Cf. G. Ruggieri, «Faith and history», in G. Alberigo; J.-P. Jossua; J. Komonchak, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987, pp. 91-114.

<sup>688</sup> Cf. D.-M. Chenu, «Valor cristão das realidades terrestres», in E. Schillebeeckx [et al.], (eds.), *A Igreja e o mundo, I*. Lisboa, Morais, 1965, p. 53.



deliberações fundamentais do Concílio foi induzida e accionada sob a pressão profética das exigências impostas pela presente condição dos homens, a quem se dirige a Palavra de Deus<sup>689</sup>. Diz G. Ruggieri que tomar em consideração os sinais dos tempos é compreender que o próprio tempo, com os eventos decisivos que produzem uma consciência colectiva do caminho que a humanidade percorre, proporciona à Igreja os sinais para ela sentir que o Evangelho é consistente com as esperanças dos seres humanos. Os sinais dos tempos são uma chamada de atenção para o reconhecimento positivo da história como um lugar autêntico onde a iminente presença do Reino pode ser reconhecida<sup>690</sup>. Sendo necessária uma definição, parece-nos que a proposta de Chenu pode ser útil. Ele define os sinais dos tempos como «fenómenos generalizados que englobam uma série de actividades e exprimem as necessidades e as aspirações da humanidade»<sup>691</sup>. Em suma, como ele próprio advoga, os sinais dos tempos são uma das categorias fundamentais para compreender e articular as relações da Igreja com o mundo<sup>692</sup>.

## 2. Interpretando os sinais dos tempos

É óbvio que não basta inventariar os sinais dos tempos e fazer a sua leitura exhaustiva a partir de um conjunto de perspectivas; é necessária uma etapa de discernimento; caso contrário, os sinais permanecem opacos. Discernir comporta, entre outras acções, seleccionar, interpretar, julgar, escolher e decidir, de modo a descobrir o sentido dos acontecimentos e da existência humana e, no caso cristão, da vontade de

---

<sup>689</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>690</sup> Cf. G. Ruggieri, «Faith and history», pp. 97-98. O autor cita a este propósito um artigo de M.-D. Chenu onde este diz que o tempo fornece [à Igreja] os sinais da actual expectativa do Messias que já veio, os sinais da coerência do Evangelho com a esperança dos homens. Cf. M.-D. Chenu, «Les signes des temps», p. 35.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>692</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29. J. Policarpo também considera que a valorização dos sinais dos tempos, como categoria teológica, está directamente ligada a esta nova consciência da historicidade do homem e do mundo. Cf. J. Policarpo, *Sinais dos tempos*, p. 179.

Deus, discernindo-a para a cumprir<sup>693</sup>. Uma questão que esta nova perspectiva teológica coloca está relacionada com os critérios e a metodologia do acto de discernir de modo a reconhecer e interpretar a voz de Deus e a presença do Espírito no universo e na história. Segundo J. Policarpo, o discernimento deve começar por uma análise fenomenológica da situação concreta do mundo de hoje e, depois, «para que estes sinais históricos sejam sinais evangélicos e salvíficos, exige-se o discernimento e interpretação da Igreja à luz da Palavra Revelada»<sup>694</sup>. Neste sentido, interpretar os sinais dos tempos é saber situar os acontecimentos quotidianos no quadro do desígnio salvífico de Deus.

A leitura da história à luz dos sinais dos tempos tem consequências na evangelização, revelando que os acontecimentos e os fenómenos históricos contêm valores que são aberturas a uma receptividade evangélica. Esta leitura da história é importante para a missão, porque «revela à Igreja o que de receptividade evangélica existe nos movimentos da história [...] e convida a Igreja a transformar em realidade historicamente palpável a mensagem que anuncia»<sup>695</sup>. Nesta matéria, é interessante notar que a utilização da noção de sinais dos tempos pelo Vaticano II supõe de forma implícita que a Igreja pode mudar e que as mudanças do mundo podem justificar mudanças no seio da Igreja<sup>696</sup>. Deste modo é possível dar respostas novas quer a problemas antigos quer a questões actuais.

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino quis interpretar os sinais dos tempos para poder «responder aos desafios de hoje em fidelidade criativa»<sup>697</sup> ao legado do Fundador e da geração fundadora. Este discernimento é fruto de vários factores, entre os quais: a força e a presença do Espírito Santo, a Palavra de Deus e o crivo da comunidade<sup>698</sup>. É o Espírito Santo que capacita os missionários para reconhecerem os sinais dos tempos e «ponderar o seu significado positivo ou negativo

---

<sup>693</sup> Sobre o discernimento numa perspectiva cristã ver, por exemplo, P. Wolff, *Discernment. The art of choosing well*. Liguori, Triumph Books, 1993, pp. ix-x; 3-11.

<sup>694</sup> J. Policarpo, *Sinais dos tempos*, p. 169.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>696</sup> Cf. J. Comblin, «Signos de los tiempos», p. 88.

<sup>697</sup> LTS §3.

<sup>698</sup> O documento capitular refere-se não só à comunidade religiosa a que pertence cada missionário do Verbo Divino, mas também à comunidade cristã em geral. Cf. *Ibid.*, §7.

para a missão»<sup>699</sup>. Por outro lado, o serviço missionário deve alimentar-se através do recurso constante à Sagrada Escritura meditada na oração e no silêncio para que as decisões respondam a uma autêntica prática de discernimento<sup>700</sup>. E, no processo de discernimento dos sinais dos tempos, a comunidade ocupa um lugar importante, pois ela constitui o contexto ideal para discernir e as deliberações comunitárias são, frequentemente, «a verdadeira pedra de toque de uma intuição inspirada pelo Espírito»<sup>701</sup>.

### **3. Os sinais dos tempos na perspectiva do XV Capítulo Geral**

A primeira parte da declaração final do Capítulo faz um esboço, ainda que breve, do contexto missionário contemporâneo, descrevendo alguns elementos que caracterizam a sociedade em geral, a Igreja e a Congregação do Verbo Divino. O parágrafo 10 utiliza a expressão «sinais dos tempos» para nomear esses elementos; porém, nos parágrafos seguintes recorre-se à expressão «tendências predominantes» para designar aqueles sinais que convém discernir para encontrar respostas missionárias adequadas.

O documento realça quatro tendências predominantes na sociedade: a globalização, a urbanização, os migrantes, refugiados e deslocados e as ânsias de libertação.

A globalização é apresentada como a crescente integração e o progressivo entrelaçamento das condições de vida locais e mundiais em consequência dos avanços vertiginosos no campo das comunicações e dos transportes. No entanto, da globalização só se enumeram os aspectos negativos, como por exemplo, o neoliberalismo com «a busca sem escrúpulos de lucro à custa da pobreza escandalosa e o sofrimento horrível de

---

<sup>699</sup> *Ibid.*, §5.

<sup>700</sup> *Cf. Ibid.*, §6.

<sup>701</sup> *Ibid.*, §7.

tanta gente» assim como a «marginalização e exclusão de grandes grupos humanos e, inclusive, de inteiras áreas geográficas»<sup>702</sup>.

A urbanização, apresentada como a rápida concentração da população mundial em grandes cidades, também só é referenciada pelos seus aspectos negativos, nomeadamente o aumento do desemprego, as condições desumanas da vida nas cidades e o abandono dos valores e modelos de vida tradicionais<sup>703</sup>.

Os delegados capitulares reconhecem que a procura de melhores condições de vida origina um fenómeno massivo de migração entre os pobres. Migrantes, refugiados e deslocados tentam encontrar, fora da sua terra, segurança e liberdade assim como melhores condições de trabalho, educação e saúde<sup>704</sup>.

A quarta tendência predominante é classificada como «ânsias de libertação» e refere-se à persistente «luta dos povos por maior liberdade e autonomia e pela transformação da sociedade, incluída a tendência crescente de emancipação da mulher»<sup>705</sup> em várias partes do mundo. Para os capitulares esta persistente luta dos povos significa que há alternativas viáveis ao modelo neoliberal dominante.

Após o esboço destas quatro tendências, o texto prossegue enumerando algumas das suas consequências, quer negativas, quer positivas. Antes, porém, na introdução a esta sub-secção, os membros do Capítulo resolveram tecer fortes críticas à ideologia neoliberal<sup>706</sup>, afirmando que os seus elementos fundamentais são profundamente desumanos e, por isso mesmo, anti-evangélicos, uma vez que a sua principal

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, §11.

<sup>703</sup> Cf. *Ibid.*, §12.

<sup>704</sup> Cf. *Ibid.*, §13. A *Declaração do Capítulo* não define o que são refugiados nem deslocados. Contudo, parece-nos que supõe o entendimento corrente que estes termos têm na linguagem sócio-política. Assim, na terminologia das Nações Unidas os refugiados são aqueles que fogem do seu país, por exemplo, devido à guerra ou perseguição por razão de raça, origem étnica, religião, opinião, etc. Na noção de refugiados, a ONU também inclui os deslocados internos que, não chegando a sair do próprio país, são forçados a abandonar as suas casas e terras pelas mesmas razões daqueles, procurando segurança em outros locais da sua pátria. Cf. PNUD, *Relatório do desenvolvimento humano 1997*. Lisboa, Trínova Editora, 1997, p. 239.

<sup>705</sup> LTS §14.

<sup>706</sup> Podemos definir o neoliberalismo como uma corrente de pensamento que dá prioridade às soluções de mercado para todos os problemas económicos e sociais, defendendo a primazia dos mecanismos económicos em detrimento da intervenção das autoridades e da sociedade civil. Cf. L. de Sebastián, «Neoliberalismo», in J.-J. Tamayo-Acosta, *10 Palabras clave sobre globalización*. Estella, Verbo Divino, 2002, p. 53.

preocupação «não é a justiça ou a dignidade da pessoa humana mas o lucro»<sup>707</sup> e a sua opção pela lei do mercado favorece os interesses dos poderosos.

As consequências decorrentes destas quatro tendências predominantes são classificadas em quatro campos – social e político, ecológico, cultural e religioso –, nomeando-se em primeiro lugar os efeitos negativos e, seguidamente, os efeitos positivos.

Assim, entre os efeitos negativos no campo social e político destaca-se uma série de males que são fruto da injustiça provocada pelos sistemas económicos, sociais e políticos, a saber: o aumento do número dos pobres e dos desempregados, a marginalização dos idosos e dos débeis, e o aumento da criminalidade, da guerra, do narcotráfico e do comércio de armas<sup>708</sup>. No campo da ecologia constata-se que a ideologia neoliberal conduziu a uma «exploração irresponsável dos limitados recursos do nosso planeta, causando grave dano ao ecossistema»<sup>709</sup>. Na esfera cultural aponta-se, por um lado, o agravamento do etnocentrismo e da violência étnica e, por outro, a «suspeita de que todos vamos sendo forçados a viver num mundo monocultural»<sup>710</sup>. Finalmente, no campo religioso, os efeitos negativos revelam-se sobretudo no fundamentalismo religioso<sup>711</sup> e na intolerância e violência inter-religiosa<sup>712</sup>.

Quanto aos efeitos positivos resultantes das tendências predominantes, o documento aponta um conjunto assinalável. Assim, na esfera social e política valoriza-se o aparecimento de muitos grupos e movimentos que promovem a solidariedade quer numa escala local quer global e reconhece-se o valor das organizações não-governamentais, cujo papel possibilita que muitos excluídos se transformem em importantes agentes sociais<sup>713</sup>. No campo da ecologia destaca-se «o progressivo despertar da consciência ecológica», traduzida também «numa maior disposição em levantar a voz contra os poderes económicos dominantes que manifestam pouco

---

<sup>707</sup> LTS §15.

<sup>708</sup> Cf. *Ibid.*, §16.

<sup>709</sup> *Ibid.*, §18.

<sup>710</sup> *Ibid.*, §21.

<sup>711</sup> Cf. *Ibid.*, §22.

<sup>712</sup> Cf. *Ibid.*, §23.

<sup>713</sup> Cf. *Ibid.*, §17.

respeito pelo meio ambiente»<sup>714</sup>, assim como a urgência de colocar o cuidado com a criação no centro da reflexão e da praxis teológica. Culturalmente, há uma consciência mais profunda dos direitos humanos<sup>715</sup>. A nível religioso, o fenómeno da mobilidade e da proximidade entre pessoas de religiões diferentes é um factor que potencia o diálogo inter-religioso e iniciativas de colaboração inter-confessional «orientadas para responder a necessidades sociais concretas»<sup>716</sup>.

Relativamente à Igreja contemporânea, o documento começa por assinalar a sua dimensão mundial, ainda que nalguns países os cristãos sejam uma pequena minoria. Entre os sinais positivos, o texto enumera o crescente compromisso dos leigos, as iniciativas em favor da paz e da justiça, o interesse pelo diálogo inter-religioso<sup>717</sup>, a consciência de que toda a Igreja é missionária<sup>718</sup> e o testemunho profético ao lado dos oprimidos que, por vezes, se traduz no martírio<sup>719</sup>. Entre os sinais negativos, os delegados capitulares assinalam o crescente clericalismo, um certo regresso ao passado de matiz conservadora, a marginalização da voz das igrejas locais na designação dos bispos, a exclusão da mulher nos processos de tomada de decisões, a perda de credibilidade devido aos escândalos morais que têm sacudido a Igreja em vários países e a deficiente inculturação do Evangelho<sup>720</sup>.

A primeira parte do documento termina fazendo um retrato das tendências predominantes que se observam na Congregação do Verbo Divino. Os membros do Capítulo assinalam uma série de semelhanças entre o que se passa na Congregação e o que está a acontecer na Igreja. Assim, em primeiro lugar, destaca-se a sua dimensão mundial, pois actualmente a maioria dos seus membros é originária dos países antigamente designados como territórios de missão. Esta diversidade quanto à origem permite constituir comunidades internacionais e interculturais, ainda que as restrições vigentes em alguns países dificultem ou impeçam a entrada de missionários

---

<sup>714</sup> *Ibid.*, §19.

<sup>715</sup> *Cf. Ibid.*, §21.

<sup>716</sup> *Ibid.*, §23.

<sup>717</sup> *Cf. Ibid.*, §24.

<sup>718</sup> *Cf. Ibid.*, §27.

<sup>719</sup> *Cf. Ibid.*, §28.

<sup>720</sup> *Cf. Ibid.*, §25.

estrangeiros, limitando deste modo a internacionalidade de algumas comunidades verbitas<sup>721</sup>. A nível organizativo cresce a consciência de que as províncias não são entidades isoladas mas fazem parte de uma realidade mais vastas – as zonas – possibilitando o aprofundamento da comunhão a nível da Congregação<sup>722</sup>. Nota-se um maior interesse pelo carisma fundacional e pela espiritualidade verbita<sup>723</sup>. Persistem, todavia, na Congregação alguns aspectos negativos, como sejam o etnocentrismo, o clericalismo e o individualismo<sup>724</sup>.

A leitura que o XV Capítulo Geral fez do mundo contemporâneo, da Igreja e da Congregação do Verbo Divino está, naturalmente, datada e incompleta. Contudo, aquela foi a leitura possível na ocasião. Hoje, sabemos que o Capítulo não acolheu outras sugestões para uma leitura mais abrangente da situação ou porque a maioria dos delegados não estava consciente da sua importância ou porque achavam que não eram relevantes para o tema em causa; ou seja, não os consideravam importantes para identificar a missão verbita no início do terceiro milénio.

Fazendo eco de algumas destas observações, Thomas Malipurathu considera que o Capítulo deixou de fora duas áreas muito importantes que são hoje verdadeiros sinais dos tempos: a questão ecológica e a situação da mulher. Na sua opinião, o documento capitular traduz uma origem branca, masculina e clerical e, por isso, ficaram excluídas ou insuficientemente tratadas muitas pessoas e muitas questões, das quais as mais prementes são estas duas: a questão da mulher e a ecologia. Uma vez que o XV Capítulo Geral não considerou estas duas questões como questões prioritárias, Malipurathu defende que a Congregação do Verbo Divino deveria, contudo, fazer com que os seus membros reflectissem profundamente sobre os desastres ecológicos que a humanidade enfrenta. Por outro lado, a situação de discriminação da mulher é uma questão séria e actual, na medida em que uma justiça básica – o reconhecimento

---

<sup>721</sup> Cf. *Ibid.*, §29.

<sup>722</sup> Cf. *Ibid.*, §30.

<sup>723</sup> Cf. *Ibid.*, §31.

<sup>724</sup> Cf. *Ibid.*, §33.

efectivo da igualdade de género – é negada, em muitas culturas e partes do mundo, a metade das pessoas: as mulheres<sup>725</sup>.

---

<sup>725</sup> Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §12, in Anexo. Durante o XV Capítulo, a questão ecológica foi levemente abordada pela comissão JPIC numa proposta sobre a cultura da vida. Esta proposta incluía, num único texto, toda uma série de ofensas contra a vida como, por exemplo, a tortura, o aborto, a escravatura, a prostituição, o tráfico de pessoas, o genocídio, a eutanásia e as condições de vida sub-humanas. A proposta pedia que os missionários fossem testemunhas do «Evangelho da vida» e trabalhassem para a transformação «das condições ecológicas, sociais e económicas que põem em perigo a vida humana». Esta proposta estava pensada para formar um documento autónomo da declaração final. Todavia, após discussão no plenário, a proposta foi rejeitada por 67 votos contra, 59 a favor, 4 abstenções e 1 juxta modum. Cf. «Minutes», sessão 45, B. A preocupação ecológica acabou por ser inserida no documento final, a par com outros assuntos, no parágrafo 82, intitulado «integridade da criação». A questão da mulher foi abordada pela comissão da JPIC que propôs que o Capítulo Geral discutisse uma proposta na qual, tendo em conta a continuada discriminação e injustiça contra as mulheres em muitas partes do mundo, se pedia que a SVD pensasse em assumir a defesa desta causa. O texto original dizia o seguinte: «That in view of the continuance of discrimination and injustice against women in many parts of the world, the SVD seriously think of gender education and advocacy». «Minutes», sessão 36, B. Os capitulares sugeriram que esta proposta não fosse integrada na declaração final, mas fosse publicada como uma decisão à parte. Contudo, mais tarde, na sessão 42, a mesma comissão disse que este assunto já estava suficientemente abordado no §83 da *Declaração Preliminar* e, por isso, retirava a sua proposta. Na verdade, a *Declaração do Capítulo*, no §85, faz uma referência a esta matéria mas sem a linguagem firme da proposta inicial.



## CAPÍTULO XI

### ***MISSIO DEI, REINO DE DEUS E MISSÃO DA IGREJA***

Depois de apresentado o quadro do contexto missionário contemporâneo, a *Declaração do Capítulo* avança para o seu núcleo central, a segunda parte, que tem como título «a nossa vocação missionária». O texto revela que os membros do XV Capítulo Geral tinham consciência de que as mudanças operadas nas últimas décadas e o contexto social e religioso em contínua mutação tornavam mais urgente o dever de renovar a resposta missionária da Congregação do Verbo Divino. Na sua opinião, o ponto de partida para esta renovação deve ser sempre a convicção de que a missão é, em primeiro lugar, obra de Deus e que a vocação missionária é um chamamento a participar na missão de Deus Uno e Trino<sup>726</sup>. Partindo deste alicerce – a *missio Dei* como fonte da missão que legitima, sustenta e dá sentido ao papel da Igreja e da SVD no desígnio salvífico de Deus – o documento elabora uma visão missionária coerente à volta de três coordenadas: 1) testemunhar o Reino de Deus, 2) através do diálogo profético, 3) marcado pelas dimensões características. Neste capítulo procuramos aprofundar o conceito de missão como *missio Dei*, apresentar o Reino de Deus como horizonte e

---

<sup>726</sup> Cf. LTS §34. Este parágrafo inspira-se no seguinte texto da encíclica *Redemptoris missio*, de João Paulo II: «A missão da Igreja, tal como a de Jesus, é obra de Deus, ou, usando uma expressão frequente em S. Lucas, é obra do Espírito Santo» (RM 24).

meta da evangelização, e descrever o papel da Igreja enquanto serve, testemunha e sacramento do Reino.

### 1. *Missio Dei*

O XV Capítulo Geral não apresentou nenhuma definição do conceito de *missio Dei*. Porém, dada a sua utilização no documento final, é de presumir que os delegados capitulares estivessem familiarizados com aquela ideia de missão. Etimologicamente, a palavra *missão* vem do verbo latino *mittere* que significa enviar. Entre outros significados, o termo missão aplica-se à acção evangelizadora da Igreja entre aqueles que não conhecem o Evangelho. David Bosch defende que é conveniente não confundir «missão» no singular com «missões» no plural. Segundo este proeminente missiólogo, no singular, a palavra missão refere-se à *missio Dei*, ou seja, à auto-revelação de Deus como Aquele que ama o mundo, ao seu compromisso no e com o mundo e à natureza e actividade de Deus que abraça o mundo e a Igreja. Deste modo, no singular, a missão enquanto *missio Dei*, enuncia a Boa Nova de um Deus que é Deus para a humanidade. No plural, o termo missões designa as actividades missionárias e formas específicas, ou seja, as *missiones ecclesiae* – datadas no tempo, localizadas no espaço e respondendo a situações concretas – através das quais a Igreja participa na *missio Dei*<sup>727</sup>.

O conceito de missão como *missio Dei* surgiu nos anos posteriores à Primeira Grande Guerra (1914-1918) e a sua origem pode ser situada a partir da investigação teológica de Karl Barth<sup>728</sup>. As ideias de K. Barth foram acolhidas pela Conferência do Conselho Missionário Internacional<sup>729</sup> reunida em 1952, em Willingen, na Alemanha<sup>730</sup>.

---

<sup>727</sup> Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, p. 10. Ver também K. Müller, «Misionología. Una introducción», in S. Karotemprel, (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 15-30.

<sup>728</sup> Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, pp. 389-390.

<sup>729</sup> O Conselho Missionário Internacional (International Missionary Council) foi criado em 1921 no seguimento da Conferência Missionária Mundial realizada em Edimburgo, em 1910, para continuar a colaboração entre teólogos, missionários e líderes das Igrejas. Em 1961, na sua Assembleia Geral em Nova Deli o IMC foi oficialmente integrado no Conselho Mundial das Igrejas, mudando o nome para Commission on World Mission and Evangelism.

A Conferência de Willingen articulou a missão no contexto da doutrina da Trindade, compreendendo-a como decorrendo da própria natureza de Deus. Na época, esta perspectiva representou uma novidade, pois até essa data a missão era entendida quer numa óptica soteriológica, que insistia fundamentalmente na salvação das almas, quer numa vertente eclesiológica empenhada na implantação institucional da Igreja<sup>731</sup>.

A partir da Conferência de Willingen a missão entendida como *missio Dei* foi sendo adoptada por quase todas as denominações cristãs, primeiro pelos protestantes e depois pelos católicos. Ao situar a missão da Igreja no seio da Trindade, o decreto conciliar *Ad gentes* significa a aceitação desta nova perspectiva missiológica no mundo católico: «A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que, segundo o desígnio de Deus Pai, tem a sua origem na missão do Filho e na missão do Espírito Santo» (AG 2). Os primeiros cinco parágrafos do decreto *Ad gentes* são uma explicitação do desígnio salvífico de Deus, concretizado através da missão do Filho, do Espírito Santo e da Igreja. Nesta perspectiva, a missão é um dinamismo eclesial e comunitário que faz parte integral da natureza e da razão de ser da Igreja, mas tem a sua origem no amor trinitário de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, que quer amar e salvar toda a humanidade, elevando cada ser humano à dignidade de filho, fazendo-o participar da sua natureza divina (cf. 1 Jo 3,1-2; Col 3,5-15; Ef 3,26-4,7; Rm 8,18-30). Na *Declaração do Capítulo*, a noção de *missio Dei* é apresentada como uma nova criação e ilustrada através de várias referências bíblicas<sup>732</sup> de modo a realçar o projecto de Deus de renovar todas as coisas em Cristo para participarem da sua vida e do seu amor<sup>733</sup>.

---

<sup>730</sup> No seguimento de Karl Barth, outros teólogos contribuíram para a divulgação desta nova perspectiva da missão como, por exemplo, K. Hartenstein e G. F. Vicedom. Cf. K. Müller, *Teología de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1988, pp. 74-76; E. Bueno de la Fuente, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, pp. 67-71.

<sup>731</sup> Estas duas formas de entender a missão estão representadas, no campo católico, por duas escolas missiológicas: a escola de Münster (Alemanha) e a escola de Lovaina (Bélgica). No começo do século XX, a escola de Münster, cujo expoente máximo foi Joseph Schmidlin, defendia que a missão tem como objectivo o anúncio, a conversão e o baptismo para introduzir os «não-cristãos» na Igreja. A escola de Lovaina defendia que o objectivo da missão era a implantação da Igreja, estendendo as suas fronteiras visíveis, sobretudo nos países onde ainda não estava presente. Pierre Charles e René Lange foram os dois principais teólogos desta corrente. Cf. G. Buono, *Missiology. Theology and praxis*. Nairobi, Paulines, 2002, pp. 61-64; H. Rzepkowski, *Diccionario de misionología*, pp. 202-204.

<sup>732</sup> Por exemplo: Is 55,10-11; Act 2,17; Rm 8,18-23; Ap 21,1-3.

<sup>733</sup> Cf. LTS §§35-41.

Aceitar a missão como *missio Dei* significa uma mudança radical de perspectiva. Se é Deus quem convoca a Igreja, enviando-a em missão, então esta não pode ser considerada como um projecto individual que um determinado missionário ou um grupo particular pretendem implementar, mas tem de ser vista principalmente como uma iniciativa de Deus. Esta óptica veio colocar em causa certas atitudes do passado caracterizadas pela suposta superioridade do evangelizador, a supremacia da Igreja e o eurocentrismo. Trouxe também novas exigências, pois requer uma nova forma de estar e fazer missão. Na opinião de Antonio Pernia, a compreensão da missão como *missio Dei* implica quatro conversões: do activismo à contemplação, do individualismo à colaboração, da conquista ao diálogo, do ser apenas evangelizador a deixar-se também evangelizar<sup>734</sup>. Estas quatro conversões significam o abandono da visão colonial da missão que aliava o anúncio do Evangelho à expansão da civilização ocidental e se traduzia pela primazia do pragmatismo, a construção de grandes estruturas materiais e a diabolização do outro, visto como um pagão a converter ou um primitivo a civilizar. O conceito de *missio Dei* exprime, também, que os diversos planos, acções e actividades que dão corpo ao projecto missionário da Igreja só são autênticos se reflectirem a sua participação na missão de Deus, ou seja, se forem expressão de uma Igreja ao serviço do Reino de Deus<sup>735</sup>.

---

<sup>734</sup> Cf. A. Pernia, «Prophetic dialogue from the XV to the XVI General Chapter. Advances, difficulties and challenges», pp.12-15.

<sup>735</sup> D. Bosch reconhece que os desenvolvimentos na compreensão do conceito de *missio Dei* acabaram por ter resultados opostos àquilo que pretendiam os seus primeiros defensores. Barth e os seus discípulos usaram o conceito para proteger a missão contra o secularismo e o horizontalismo, reservando-a exclusivamente para Deus. Mas isso não aconteceu. Posições mais radicais, como por exemplo a de Hoekendijk, minimizaram o papel das Igrejas na missão, ao ponto defenderem que Deus não necessita do esforço missionário dos cristãos. Em resposta a este radicalismo, alguns autores, por exemplo Hoedmaker, advogam que a expressão *missio Dei* deveria ser abandonada porque acabou por designar posições opostas. D. Bosch afirma que Hoedmaker tem alguma razão. No entanto, na sua opinião, o conceito de *missio Dei* ajuda a articular a convicção de que nem a Igreja nem qualquer outro agente humano pode ser considerado o autor da missão. A missão é a acção do Deus Trino, Criador, Redentor e Santificador, em favor do mundo, um ministério no qual a Igreja tem o privilégio de participar. A missão tem a sua origem no coração de Deus. Deus é a fonte do amor. Esta é a mais profunda origem da missão. Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, p. 392.

## 2. O Reino de Deus, horizonte e meta da missão

A *Declaração do Capítulo* afirma, de forma clara e precisa, qual é a missão da Congregação do Verbo Divino desde a sua origem: «Desde os tempos do nosso Fundador sempre nos sentimos chamados a participar na missão de Jesus, a missão *de anunciar o Reino do amor de Deus*»<sup>736</sup>. Tal como acontecera relativamente ao conceito de *missio Dei*, o XV Capítulo Geral da SVD também não elaborou nenhuma definição do Reino de Deus.<sup>737</sup> O texto dá por adquirido que o homem, desde os primórdios da humanidade, anseia por um mundo de comunhão com o divino e com os seus irmãos. Criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), o homem está chamado a partilhar a vida e o amor do Criador, do Verbo e do Espírito (AG 2). Ao longo dos séculos, o ser humano foi anelando por algo mais profundo e perene do que as contingências da história. Este desejo é já, segundo os delegados capitulares, um sinal do incessante convite do Espírito à humanidade a participar na missão divina<sup>738</sup>. No

---

<sup>736</sup> LST §48. A frase em itálico é retirada do Prólogo das Constituições e a referência aos tempos do Fundador é uma forma de salientar que os objectivos essenciais da Congregação são os mesmos desde a sua fundação, ainda que as linguagens tenham mudado com o decorrer da história. Arnaldo Janssen, a 8 de Setembro de 1875, no dia da inauguração da casa missionária de Steyl, declarou abertamente: «A finalidade desta casa não é outra a não ser colaborar na propagação do Evangelho em todo o mundo entre as nações, que não conhecem a Deus ou o conhecem de modo insuficiente, e para tanto formar jovens para esta obra e os enviar às missões». Os Estatutos de 1876 determinam: «A finalidade da nossa Congregação é o anúncio da Palavra de Deus na terra, em especial pela actividade evangélica entre aqueles povos não-católicos, onde parecer mais frutífera esta actividade, como a prima prioridade são os povos pagãos, em particular os do longínquo Oriente». As Constituições de 1891 diziam expressamente: «Trabalhemos, portanto, meus caros confrades, nesse rumo [o labor pela salvação das almas] com o máximo zelo, e em sintonia com o escopo essencial da nossa Congregação, empenhemo-nos em especial na propagação da fé pela conversão dos pagãos». Cf. J. Musinsky, «Os objectivos específicos da SVD conforme o Beato Arnaldo Janssen», in *Arnaldo Janssen, ontem e hoje. Personalidade, carisma, herança*. Curitiba, SVD Brasil-Sul, 2000, pp. 381-383.

<sup>737</sup> A centralidade do Reino de Deus na missão da SVD aparece já em destaque no XIII Capítulo Geral (1988): «Mission refers first of all to the world in which God realizes His salvific plan of salvation and mysteriously establishes His Kingdom. The Church is the universal sacrament of that salvation offered by God to all peoples». «Divine Word mission today», p. 671. A Pernia defende que esta ideia é a afirmação central do Capítulo. Cf. A. Pernia, «The theology and spirituality of mission in the documents of the SVD 13th General Chapter», p. 368. O XIII Capítulo Geral não formulou nenhuma definição do Reino de Deus. Todavia, na opinião de A. Pernia, há dois elementos podem ser afirmados: 1) o Reino representa a convergência entre as dimensões escatológica e histórica, entre a transcendência e a imanência, ou seja é uma afirmação acerca de Deus e acerca da existência humana, significando ao mesmo tempo a plenitude da revelação divina e a realização plena da humanidade; 2) o Reino implica a transformação sócio-política e a transformação interior e espiritual. O Reino de Deus é, ao mesmo tempo, «divine filiation» e «human fellowship». Cf. *Ibid.*, p. 373.

<sup>738</sup> Cf. LTS §38.

tempo de Jesus, a expressão Reino de Deus evocava os anseios e as esperanças do coração humano por um mundo harmonioso e com sentido, na comunhão com Deus e com o próximo<sup>739</sup>.

Segundo alguma investigação exegética e teológica recente, o Reino de Deus constituiu o assunto central do ministério de Jesus<sup>740</sup>. É verdade que Jesus não perde tempo a definir de forma explícita o Reino de Deus; pelo contrário, dedica-se a uma missão urgente: o anúncio do Reino (Mc 1,15). A investigação bíblica recente é praticamente unânime em reconhecer que o Reino de Deus constituía o elemento fundamental da mensagem de Jesus e o anúncio do Reino era o objectivo primeiro da sua pregação<sup>741</sup>. A haver uma definição de Reino de Deus no Novo Testamento, ela teria de ser deduzida das palavras e gestos de Jesus, nomeadamente a sua imagem de Deus, o seu ministério com as pessoas das periferias sociais e religiosas, a sua interpretação libertadora da Lei, o perdão e as curas que enquadravam a sua acção e pregação. Do seu ministério transparece uma imagem de Deus aberta e universalista, uma visão mais abrangente do povo de Deus e uma percepção mais positiva do destino humano.

É verdade que no Novo Testamento a expressão Reino de Deus nem sempre é clara e precisa. A investigação exegética dos últimos cem anos tem procurado esclarecê-la sem, todavia, ter chegado a grandes consensos. Exegetas como E. Sanders dizem que o mais evidente é a sua conotação negativa: aponta para o reinado de Deus como algo distinto do humano e, portanto, para uma re-orientação radical dos valores e do poder. O Reino de Deus, para os judeus do século I, não era definitivamente como os reinos de então, tal como eram governados por Herodes ou por César<sup>742</sup>. Pela positiva já é mais difícil saber com precisão o que Jesus queria dizer com a expressão Reino de Deus. Para Sanders as diversas interpretações (reino futuro, mas já aqui presente; reino celeste, mas

---

<sup>739</sup> Cf. *Ibid.*, §37.

<sup>740</sup> Cf. D. Senior; C. Stuhlmüller, *Biblia y misión*, pp. 194-205. Utilizando a linguagem de W. Kasper, estes autores defendem que, na Bíblia, o Reino de Deus tem um carácter escatológico (ocupa-se das esperanças de Israel acerca do seu destino supremo), um carácter teológico (a chegada do Reino de Deus significa a chegada do próprio Deus) e um carácter soteriológico (o Deus que vem governar Israel é o Deus que está comprometido em salvar o seu povo).

<sup>741</sup> Cf. J. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo I: *Jesús recordado*. Estella, Verbo Divino, 2009, pp. 443-560.

<sup>742</sup> Cf. E. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, p. 191.

actuante neste mundo) podem ser aceites tendo em conta as palavras e obras de Jesus. Todavia, qualquer que seja a interpretação dominante, existem algumas características que se destacam, nomeadamente a ideia de que no Reino de Deus os critérios do mundo são invertidos e de que nele os valores mais apreciados são o perdão, a misericórdia, o amor sem limites e o amor que oferece a outra face<sup>743</sup>. Também John Meier advoga a centralidade do Reino de Deus na proclamação pública de Jesus<sup>744</sup>. Este exegeta considera o Reino de Deus como um símbolo<sup>745</sup> e diz que Jesus pegou na expressão, relativamente rara, Reino de Deus, utilizando-a para evocar a vinda triunfante de Deus como rei para governar Israel nos últimos dias, prometida no livro de Isaías e celebrada nos Salmos. Ao empregar um símbolo capaz de conter em si tantos aspectos e passível de vários níveis de interpretação, Jesus conseguia que na imaginação dos seus ouvintes se representasse todo o drama bíblico do reinado de Deus sobre a criação e o Seu povo, Israel. Por um lado, o Reino de Deus significava para Jesus o advento próximo e pleno do vitorioso reinado de Deus sobre o mundo e, por outro, o Reino não era apenas uma realidade futura, mas já estava presente nas suas palavras e nos seus gestos, nomeadamente nas curas<sup>746</sup>.

Nesta perspectiva, pode dizer-se que o Reino é a experiência de Deus, referindo-se «a uma ‘qualidade’ de vida e não a um ponto da história. [...] A consumação plena fica para o futuro, mas a sua presença abre-se já desde agora e é sempre fruto da

---

<sup>743</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 211-227.

<sup>744</sup> Cf. J. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 1999, p. 293. No seguimento de J. Jeremias, diz que o Reino de Deus é o tema central da proclamação pública de Jesus. Meier dedica um largo espaço desta sua obra (pp. 291-592) à questão do Reino de Deus no ministério de Jesus.

<sup>745</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 297-298. Parece-nos que o autor usa uma definição de símbolo que tem semelhanças com a definição proposta por Mircea Eliade. Segundo Eliade, os símbolos religiosos revelam uma modalidade do real ou uma estrutura do mundo que não é evidente ao nível da experiência imediata. Eles são polivalentes, ou seja, são capazes de expressar simultaneamente um número de significados cuja continuidade não é evidente no plano imediato. Por isso, os símbolos têm a capacidade de expressar situações paradoxais e certas estruturas da realidade última que de outra forma seriam quase inexpressivas. Cf. M. Eliade, «Methodological remarks on the study of religious symbolism», in M. Eliade; J. Kitagawa, (eds.), *The history of religions. Essays in methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959, pp. 97-103. Também R. Aguirre considera que o Reino de Deus é um símbolo usado por Jesus que é a chave para entender a sua mensagem e acção, assim como a repercussão que alcançou. Cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella, Verbo Divino, 2009, p. 58.

<sup>746</sup> Cf. J. Meier, *Un judío marginal*, pp. 1187-1188.

iniciativa salvífica de Deus»<sup>747</sup>. De certo modo, toda a vida, pessoa, acção e palavra de Jesus é anúncio do Reino. Através dos seus gestos e palavras, Jesus quer potenciar a vida do Reino, livre de toda a maldade e injustiça pessoal ou institucionalizada. Ao anunciar o Reino, Jesus procura o contacto e o diálogo com as pessoas, estabelece relações, indo ao encontro delas, sobretudo nas zonas e grupos de população marginalizados na sociedade do seu tempo: pobres, cegos, famintos, leprosos, publicanos, pecadores, prostitutas, e, em geral, as pessoas que não contavam para nada<sup>748</sup>. Nestes gestos de Jesus manifesta-se a misericórdia e o amor do Deus. O diálogo, o respeito pelo outro e a proximidade são, muitas vezes, o primeiro passo para a cura, o perdão ou o impulso em procurar a vontade de Deus. Por seu lado, John Fuellenbach<sup>749</sup> defende que o Reino de Deus é a chave para desvendar a autêntica mensagem de Jesus. Na sua opinião, o Reino de Deus é, não só o símbolo que conferiu sentido a todas as suas actividades e dominou a sua pregação, mas é também o conteúdo das suas acções simbólicas como, por exemplo, sentar-se à mesa com publicanos e pecadores. Para este autor, o Reino de Deus é o mais poderoso símbolo de esperança. Fuellenbach defende que, no caso específico do diálogo inter-religioso, o símbolo do Reino de Deus fornece ao teólogo uma perspectiva mais ampla para entrar em diálogo com outras tradições religiosas, pois a questão não é saber como as outras religiões se relacionam com a Igreja, mas como o Reino de Deus estava e está concretamente presente nestas religiões<sup>750</sup>. O conteúdo da mensagem de Jesus consiste na afirmação de que Deus ama cada ser humano com um amor incondicional. Foi por causa desta visão que Jesus de Nazaré viveu e morreu<sup>751</sup>.

Enviado do Pai, Jesus Cristo é o primeiro missionário (cf. Jo 1,9-14) e o fundamento, mais que evidente, da missão da Igreja. Numa época e numa terra onde Deus e a religião tinham sido sequestrados pela interpretação rigorista e exclusivista dos fariseus, Jesus inicia a sua missão proclamando a Boa Nova do Reino de Deus, através

---

<sup>747</sup> J. Izco, «Fundamentos y rasgos bíblicos de la misión cristiana», p. 99.

<sup>748</sup> Cf. O. Cougil, «Jesús y el Reino», *Misiones Extranjeras* 202 (2004), p. 434.

<sup>749</sup> Cf. J. Fuellenbach, *The Kingdom of God. The message of Jesus today*. Maryknoll, Orbis Books, 1995, pp. 3-6.

<sup>750</sup> Cf. *Ibid.*, p.16.

<sup>751</sup> Cf. *Ibid.*, p. 177.



das suas palavras e gestos, e abrindo as portas da salvação a todos. Ao contrário da religião oficial do Templo, o Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, à partida, não exclui ninguém. Jesus conviveu com os marginalizados, curou os leprosos (Mc 1,40-42), comeu com os pecadores (Mc 2,13-17), combateu os preconceitos (Lc 14,12-13) e a hipocrisia (Lc 14,1-6). Aproximou-se de todos os que eram marginalizados pela sociedade e pela religião oficial, indo ao encontro das vítimas do desprezo e da violência, sentando-se à mesa com os pecadores e os publicanos (Mt 9,10-11; Lc 15,2), curando as feridas e aliviando o sofrimento<sup>752</sup>. Deste modo Jesus queria significar que o Reino de Deus já estava presente e que era possível transformar progressivamente as relações entre os homens, na medida em que estes aprendessem a amar, a perdoar e a servir<sup>753</sup>.

Naturalmente, a vida e a missão de Jesus Cristo inserem-se no plano salvífico de Deus, na *missio Dei*. Aliás, Michael Amaladoss<sup>754</sup> defende que o Verbo encarnou para dar novo impulso à permanente acção de Deus no mundo e na história. Mas este ímpeto tem características específicas: o Verbo de Deus não veio ao mundo para dominar através do poder; pelo contrário, esvaziou-se a si próprio e veio na humildade e no serviço. Jesus manifesta, através dos milagres e dos ensinamentos, o Pai que ama e perdoa. Aos que o querem seguir, ensinou o mandamento novo do amor, encorajando-os a darem também a própria vida por amor. Em suma, Jesus quer reunir todas as coisas e todas as pessoas na unidade para que todos sejam um e Deus seja tudo em todos. Este projecto atinge a plena realização no mistério pascal da morte e da ressurreição de Cristo. Neste acontecimento a revelação do amor de Deus alcança a máxima expressão e o plano salvífico de Deus é levado à plenitude. Ao ressuscitar Jesus dos mortos, Deus venceu a morte, e n'Ele inaugurou definitivamente o Seu Reino (cf. Rm 15-16).

Contudo, o Reino de Deus anunciado por Jesus é um repto dirigido a todos. Ninguém fica excluído deste desafio a construir um novo modelo de relacionamento

---

<sup>752</sup> Jesus foi presença de Deus na vida dos mais pobres e abandonados do seu tempo, ao ponto de João Paulo II sintetizar a sua missão nestes dois gestos: curar e perdoar (cf. RM 14).

<sup>753</sup> R. Aguirre considera que o anúncio do Reino de Deus por parte de Jesus significa, por um lado, a relativização da Lei e do Templo como instrumentos de salvação e, por outro, é uma proposta de valores alternativos à ordem social e religiosamente vigente. Cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, pp. 64-75.

<sup>754</sup> Cf. M. Amaladoss, «The challenges and opportunities of dialogue with other religions», p. 110.

entre as pessoas, onde o amor (Mt 22,34-40), a comunhão (Jo 17,11), o serviço (Jo 13,1-17) e a solidariedade (Mt 25,31-46) sejam os verdadeiros alicerces da vida pessoal e comunitária. Em suma, como categoria missiológica, o Reino de Deus condensa a mensagem de Jesus, identifica-se com Jesus Cristo e exprime a vontade de estabelecer relações novas entre o homem e Deus e entre o homem e os seus semelhantes<sup>755</sup>.

Uma das mudanças mais significativas na teologia da missão nas últimas décadas foi o abandono do paradigma colonial<sup>756</sup>. Um novo paradigma missionário, do qual ainda não se vislumbram todos os contornos, está a emergir. Um dos elementos marcantes do paradigma emergente é o abandono da ideia de missão como *plantatio ecclesiae*, em favor do entendimento da missão como testemunho do Reino de Deus.

Vários factores contribuíram para a primazia do Reino de Deus como horizonte e meta da missão. Os fundamentos desta nova visão encontram-se no Concílio Vaticano II, ao falar do mistério da acção de Deus no mundo (AG 2) que abrange a totalidade da humanidade e da história (GS 23). A esta iniciativa de Deus corresponde a livre resposta de cada pessoa (DH 3). Nasce, assim, um diálogo de salvação entre Deus e a humanidade que decorre de forma permanente e universal e não conhece limites. Porém,

---

<sup>755</sup> Cf. E. Bueno de la Fuente, «Reino», in E. Bueno de la Fuente; R. Calvo, *Diccionario de misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003, p. 787.

<sup>756</sup> Devemos a D. Bosch a formulação sistematizada e coerente de vários paradigmas no domínio da história das missões. D. Bosch retoma a noção de paradigma que T. Kuhn desenvolveu para explicar as mudanças ocorridas ao nível das ciências e aplica-a à história da Igreja e das missões. A teoria dos paradigmas enunciada por T. Kuhn tem como núcleo fundamental a noção de ruptura com teorias do passado: um determinado paradigma interpretativo é substituído por outro mais abrangente, o qual possibilita um novo avanço científico. Cf. T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1970. T. Kuhn sugere que a ciência não avança cumulativamente, ou seja, através da acumulação de conhecimentos, mas por saltos qualitativos. Isto acontece quando um reduzido grupo de indivíduos começa a conceber a realidade de uma forma qualitativamente diferente dos seus predecessores e contemporâneos. Este pequeno grupo de pioneiros tem a sensação de que o modelo científico existente está cheio de anomalias e é incapaz de solucionar novos problemas. Começam então a procurar um novo modelo teórico, um novo paradigma mais abrangente para substituir o anterior. D. Bosch divide a história das missões a partir de uma proposta de Hans Kung para as várias etapas da história da Igreja. As subdivisões histórico-teológicas propostas por H. Kung para a história da Igreja encontram-se em H. Kung, *O cristianismo. Essência e história*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2002. H. Kung divide a história da Igreja em seis grandes períodos, aos quais corresponderiam, segundo D. Bosch, outros tantos paradigmas de missão. Assim, teríamos, os seguintes: o paradigma apocalíptico da Igreja primitiva, o paradigma helenístico da Igreja da época patrística, o paradigma medieval da Igreja católica romana, o paradigma da Reforma Protestante, o paradigma do moderno período do Iluminismo e o paradigma da era ecuménica. Segundo D. Bosch, o paradigma medieval vigorou, ainda que com variantes, até ao Concílio Vaticano II. Bosch chama *paradigma pós-moderno* e, também, *paradigma da era ecuménica*, ao novo modelo de missão que está a surgir no meio de todas as dificuldades e perplexidades que a Igreja atravessa actualmente. Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, pp. 181-189.

é preciso não esquecer que este diálogo salvífico é mediado através de múltiplos intermediários simbólicos, sociais e históricos. No novo paradigma, o objectivo da missão já não é alargar as fronteiras da Igreja, expandir a civilização ocidental ou salvar almas, mas anunciar e testemunhar o Reino de Deus, entendendo-se o Reino como a permanente acção salvífica de Deus no mundo. Sendo uma visão do futuro, todavia, o Reino de Deus não é uma realidade invisível; ele torna-se visível numa comunidade humana, onde o projecto do amor de Deus pelo mundo se manifesta no amor mútuo, e onde os pobres e os infelizes encontram a sua libertação<sup>757</sup>.

A descoberta do lugar das outras religiões no plano salvífico de Deus foi outro elemento que contribuiu para a construção desta nova perspectiva. Quando falamos do Reino de Deus como meta da missão não estamos a falar de um território, uma instituição ou um povo. Segundo Amaladoss,<sup>758</sup> Deus exerce a sua soberania no acto pelo qual salva os homens comunicando a sua vida divina àqueles que estão prontos para acolher este dom. Esta vida de Deus transforma as pessoas e as suas comunidades e traduz-se na prática da justiça, do amor, do serviço e do acolhimento (cf. Mt 25,31-46). A acção de Deus não está limitada a um grupo específico ou a uma religião particular, mas passa também pela mediação de outras religiões. Por isso, o Reino de Deus não se identifica com nenhuma religião, mas transcende-as a todas<sup>759</sup>. É uma categoria que expressa de forma cristalina a universalidade do plano salvífico de Deus<sup>760</sup>.

---

<sup>757</sup> Cf. M. Amaladoss, «Le Royaume, but de la mission», p. 299.

<sup>758</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 291-304.

<sup>759</sup> Cf. *Ibid.*, p. 295. Num outro texto, Amaladoss recorda que o horizonte da missão é a missão do próprio Deus. A nossa missão é descobrir e fazer crescer a presença de Cristo e do Espírito no mundo. Cf. M. Amaladoss, «Les nouveaux visages de la mission», *La Documentation Catholique* 2112 (1995), pp. 289-295.

<sup>760</sup> A universalidade do Reino de Deus é uma categoria capaz de mobilizar as tendências egocêntricas do homem e dos grupos. A este propósito, P. Tillich tem uma visão interessante. Diz ele que o paganismo pode ser definido como a eleição de um lugar especial ao qual se outorga supremo valor e dignidade. O paganismo tem um deus que está ligado a um lugar e está contra outros lugares. Esta compreensão tem elementos criativos e destrutivos. Por um lado, responde ao desejo humano de possuir um lugar, um espaço que dá realidade, presença, que alimenta o corpo e a alma. Por outro, tem um poder destrutivo, pois como cada espaço é limitado, surgem conflitos com outros grupos que ambicionam o mesmo espaço. Segundo Tillich, espaço não é só geografia. Significa também raça, etnia, tribo e família. Levados ao extremo dão origem ao racismo, ao tribalismo e ao nacionalismo. Diz ele que a existência humana subjugada pelo espaço é uma história trágica. E considera que o ponto de mudança na luta entre o espaço e o tempo se situa nos profetas. Abraão simboliza o começo desta luta que liberta Deus das categorias de espaço, lugar e tribo. O profeta Amós é o ponto de mudança, pois fala de um Deus que é capaz de destruir a sua nação sem se destruir a si próprio. Nas outras religiões, o deus morre com o desaparecimento do

O XV Capítulo Geral da SVD refere que, ao longo da história, muitos sábios e profetas, gente simples e governantes poderosos, tribos errantes e nações inteiras, expressaram os seus anseios por algo que está mais além do horizonte imediato e fechado do presente. No caso concreto de Israel, e tendo como pano de fundo o capítulo 11 da Carta aos Hebreus, o povo, movido pela fé e pela esperança, foi caminhando através da história rumo a uma meta<sup>761</sup> que, em última análise, é a participação da humanidade no projecto salvífico de Deus ou, por outras palavras, a participação no seu Reino. Assim, o Reino de Deus pode ser entendido como o horizonte para o qual a humanidade caminha, que já vislumbra, mas ainda não alcançou totalmente<sup>762</sup>; está à frente sinalizando a meta, mas, ao mesmo tempo, já actuante no caminho, iluminando o quotidiano e dando sentido e coerência à multiplicidade das actividades e iniciativas humanas. Em suma, e em consonância com Felicísimo Díez, podemos afirmar que a expressão Reino de Deus é a metáfora mais adequada para definir: o significado da pessoa de Jesus; a melhor definição da sua missão; e a expressão mais perfeita do programa de vida que propõe aos seus seguidores<sup>763</sup>.

### 3. A Igreja ao serviço do Reino

O Concílio Vaticano II utiliza várias imagens para falar da natureza da Igreja como, por exemplo, Povo de Deus (LG 9), Corpo de Cristo (LG 7) e Templo do Espírito Santo (LG 4). No contexto da missão, assume especial significado a noção de Igreja

---

povo que o adorava. O Deus do tempo é o Deus da história, de uma história que tem uma direcção: o Reino de Deus. Daí que a noção do Reino de Deus, inclusiva e universal, seja uma forma de combater o «paganismo». Cf. P. Tillich, *Theology of culture*, pp. 30-39.

<sup>761</sup> O capítulo 11 da Carta aos Hebreus faz uma releitura da história da salvação, apresentando um conjunto de personagens bíblicas, que foram e são modelos de fé e de esperança. Contudo, eles não viram cumprir-se as promessas de Deus, que só em Jesus Cristo alcançaram a sua plenitude.

<sup>762</sup> A noção de horizonte própria do pensamento de B. Lonergan pode ajudar-nos a perceber melhor a categoria de Reino de Deus. Num sentido literal, o termo «horizonte» indica uma linha na qual a terra e o céu parecem encontrar-se. Esta linha é o limite do nosso campo de visão. Consoante se avança ou retrocede o horizonte vai mudando. Contudo, para além do horizonte estão os objectos que, ao menos por enquanto, não podemos ver. Dentro do horizonte, porém, situam-se os objectos que podemos ver já agora. Cf. B. Lonergan, *Method in theology*, pp. 235-236.

<sup>763</sup> Cf. F. M. Díez, *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 515-576.

como sacramento e serve do Reino. As palavras iniciais da constituição *Lumen gentium* são a este propósito significativas, ao definirem a Igreja «como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG 1). A Igreja recebeu de Deus o mandato de anunciar a verdade da salvação, e o Evangelho de Cristo (LG 17). Participando na missão de Deus, a Igreja entende que a sua natureza é missionária<sup>764</sup>, desempenhando um papel imprescindível como sacramento e serve do Reino de Deus<sup>765</sup>. Como já apurámos, o Reino de Deus é uma metáfora utilizada nas Escrituras para exprimir o desígnio salvífico de Deus em toda a sua plenitude. Esse Reino manifesta-se de modo decisivo na pessoa de Jesus Cristo.

O princípio básico soteriológico-ecclesiológico do Concílio está enunciado na *Lumen gentium* 16, onde se afirma que todos podem alcançar a salvação, mesmo aqueles que buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido, os que, sem o conhecerem, o buscam na sinceridade do coração. Da mesma forma, mesmo aqueles que ainda não receberam o Evangelho se ordenam, de vários modos, para o Povo de Deus. Nesta perspectiva, a missão da Igreja insere-se no projecto salvífico de Deus para a humanidade. Ela é sacramento, serve e testemunha do Reino de Deus<sup>766</sup>.

O mistério da encarnação e o Pentecostes exprimem a auto-doação de Deus que quer salvar o mundo e fazer participar o homem na vida divina: «todos os que se deixam guiar pelo Espírito, esses é que são filhos de Deus» (Rm 8,14; cf. Jo 17,21-23; Rm 8,14-17; Ef 1,5-12)<sup>767</sup>. Este é, pois, o desígnio salvífico do Deus Uno e Trino. A missão do Filho e do Espírito Santo e a participação da Igreja nesta dinâmica missionária são etapas complementares, mas intimamente relacionadas entre si, para a realização, na história, do projecto salvífico de Deus Pai.

---

<sup>764</sup> A propósito da essência da Igreja, escrevia Paulo VI, em 1975: «Evangelizar constitui, de facto, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade» (EN 14). Já antes, o Concílio proclamara que «a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária» (AG 2; cf. LG 17).

<sup>765</sup> A Igreja recebeu a missão de anunciar e estabelecer em todos os povos o Reino de Cristo e de Deus e «constitui nela própria na terra o germe e o início deste Reino» (LG 5) e «pretende um único fim que é a vinda do Reino de Deus e instaurar a salvação de todo o género humano» (GS 45).

<sup>766</sup> Cf. P. Vadakumpadan, «Fundamento ecclesiológico de la misión», in S. Karotemprel, (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 66-69.

<sup>767</sup> Nesta ordem de ideias, o fim último da missão, de acordo com João Paulo II, é fazer participar todos os homens na comunhão com Deus, através de Cristo, e sob a acção do Espírito (cf. RM 5).

Na verdade, Deus quer que toda a criação se salve. Por isso, argumenta Fuellenbach, a Bíblia não começa com a eleição de Israel mas com a narração da criação do mundo<sup>768</sup>. A primeira personagem bíblica não é Abraão, mas *adam*, a humanidade. Nesta perspectiva, temos de salientar a universalidade do plano salvífico de Deus e, dentro deste plano para toda a humanidade, destacar a possibilidade concreta da salvação através do mistério pascal de Cristo. No entanto, o modo como a salvação em Jesus Cristo acontece fora da Igreja através da acção do Espírito Santo, permanece misteriosa para nós<sup>769</sup>.

Podemos, pois, concluir que o papel da Igreja consiste em: 1) proclamar através da Palavra e dos sacramentos que o Reino de Deus já está presente na pessoa de Jesus de Nazaré; 2) criar comunidades como espaços onde o Reino de Deus se torna manifesto e brilha como um símbolo, uma parábola, onde a sua presença pode ser percebida; 3) dialogar com o mundo e com as outras tradições religiosas, onde Deus também está presente<sup>770</sup>. Em suma, o papel da Igreja na história da salvação e a sua relação com o Reino não limita a acção salvífica de Deus (cf. LG 5). Por isso, é nosso dever descobrir o Reino nessa realidade, alegrarmo-nos com a sua presença, aprender a elevá-lo à plenitude<sup>771</sup>.

Ora, se o Reino de Deus simboliza a meta das intervenções salvíficas de Deus, então a Igreja deve estar de alguma forma subordinada a ele<sup>772</sup>. Estando subordinada ao projecto do Reino, a Igreja é um instrumento da sua realização<sup>773</sup>. Nesta ordem de ideias, a missão da Igreja não consiste em estabelecer o seu próprio reino, mas ser como que um instrumento catalizador do Reino de Deus que reúne todos os seres humanos e

---

<sup>768</sup> Cf. J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*, pp. 2-6. A eleição de Israel é um dado teológico de suma importância, porque a salvação está unida à comunidade. Fuellenbach defende que Deus escolheu Israel por causa de toda a humanidade. O conceito de eleição está sempre unido ao mandato (missão). Deus precisa de uma testemunha no mundo, um povo onde a sua salvação possa ser visível. A eleição de Israel não é um privilégio ou uma preferência em relação aos outros povos, mas é uma existência para os outros. Esta é a sua responsabilidade.

<sup>769</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 2-6.

<sup>770</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 208-210.

<sup>771</sup> Cf. *Ibid.*, p. 213. Para a relação entre o Reino de Deus, a Igreja e o papel da SVD nesta matéria, cf. «Interview with John Fuellenbach», §§28-29, in Anexo.

<sup>772</sup> Cf. W. Henn, «The Church and the Kingdom of God», *Studia Missionalia* 46 (1997), pp. 127-128.

<sup>773</sup> Segundo João Paulo II, a Igreja faz parte do plano salvífico de Deus (RM 9). A Igreja está ao serviço do Reino de Deus, por exemplo, através do anúncio que chama à conversão, fundando comunidades e difundindo os valores evangélicos (RM 20).

todo o cosmos em Cristo. A Igreja tem como missão proclamar os mistérios do Reino, ajudar a que todos tenham acesso a este tesouro e dar a conhecer as condições de Deus para entrar nele; mas não é da sua competência decidir quem faz parte ou não do Reino de Deus.

Do conceito de *missio Dei*<sup>774</sup>, decorre a natureza missionária da Igreja, ou seja, podemos dizer que a sua condição primeira é ser enviada. Isto significa que a Igreja não é proprietária da missão, mas sua serva<sup>775</sup>. É deste modo que também o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino sublinha o papel da Igreja apresentando-a como participante na missão do Deus trinitário. A Trindade é a fonte da missão, de onde brota todo o trabalho de evangelização realizado pela Igreja. Deste modo, no amplo horizonte da missão salvífica de Deus em favor do mundo, «a Igreja ocupa um papel importante e insubstituível como sacramento e serva do Reino de Deus. Nascem, assim, novas comunidades de discípulos que, reconhecendo a Jesus como Senhor e Cristo, fazem seu o programa missionário que Ele anunciou em Nazaré (Lc 11,28)»<sup>776</sup>. O projecto de evangelização assumido pelas comunidades cristãs inclui o anúncio de Jesus Cristo e o convite à conversão (cf. Mc 1,1)<sup>777</sup>.

---

<sup>774</sup> G. Olikenyi diz que a existência da Igreja como enviada está fundada na *missio Dei*. Cf. G. Olikenyi, *African hospitality*, p. 76. Por sua vez, P. Suess defende que a reflexão sobre a articulação da missão de Deus com o mistério da Santíssima Trindade permite compreender melhor a profundidade da origem, do significado e do horizonte da missão dos cristãos e da natureza missionária da Igreja. Cf. P. Suess, «La misión de Dios y la misión de los cristianos. Fundamentos, desdoblamiento, compromisos», *Misiones Extranjeras* 202 (2004), p. 396.

<sup>775</sup> A ideia de que a Igreja está ao serviço do Reino de Deus já aparecia claramente nos documentos do XIII Capítulo Geral (1988). Cf. «Divine Word mission today», p. 671.

<sup>776</sup> LTS §43. A citação bíblica referida em LTS provavelmente é incorrecta. O «programa missionário» que Jesus anunciou na sinagoga de Nazaré encontra-se em Lc 4,16-19 e não em Lc 11,28.

<sup>777</sup> Não há propriamente um consenso relativamente a uma definição de conversão. Tanto pode significar uma mudança de afiliação religiosa como uma transformação no interior da própria religião. A definição proposta por L. Rambo é útil no sentido em que pode abarcar diversos fenómenos. Rambo define conversão como «a dynamic, multifaceted process of religious change» e um «ongoing process of transformation». Cf. L. Rambo, «Conversion», in M. Eliade, (ed.), *The encyclopaedia of religion*, vol. 4. New York, MacMillan, 1987, pp. 73-79. Por seu turno, M. Amaladoss defende que a conversão não é mudar de um grupo sociológico para outro, mas é voltar-se para Deus no amor e na obediência e assim praticar a justiça e viver em fraternidade com os outros. Esta conversão é fruto da contemplação, do diálogo e da profecia. Na sua opinião, ao dialogar com membros de outras religiões somos convidados a contemplar o mistério de Deus que salva e descobrimos a sua actividade na vida das pessoas, inclusivamente nas suas experiências religiosas. Isto exige uma atitude de escuta que leva a tomar consciência das próprias experiências religiosas e dos seus conteúdos. Finalmente, a experiência dos outros é percebida como diferente e interpelante. Esta interpelação pode revelar-se como profética e mesmo mutuamente profética. Cf. M. Amaladoss, «Le Royaume, but de la mission», pp. 291-304.

A evangelização é uma tarefa substantiva que Deus confiou ao seu Povo que é a Igreja; tarefa que empenha os cristãos na transformação do mundo através de iniciativas que promovem o encontro e derrubam os muros que, às vezes, os seres humanos levantam entre si<sup>778</sup>. A Igreja pode realizar esta missão, em colaboração com pessoas de outras religiões ou até sem filiação religiosa, como defende o XV Capítulo Geral da SVD: «A Igreja cumpre o seu serviço ao Reino em colaboração com outras comunidades de fé e com todas as pessoas de boa vontade»<sup>779</sup>.

Em suma, a Igreja existe para estar ao serviço do Reino de Deus. Esta sua condição é indicada de vários modos. Ela é o sacramento do Reino em forma de comunidade itinerante de esperança e anuncia já no decorrer da história o triunfo definitivo do amor de Deus. Ela é o símbolo e o sinal do Reino de Deus. Segundo a constituição *Lumen gentium* 48, a Igreja é o «sacramento universal da salvação», ou seja, ela é na sua particularidade, sempre histórica, o signo mediador da vontade salvífica universal de Deus<sup>780</sup>. O coração da missão é o Reino de Deus, considerado como uma transformação contínua da sociedade pelo poder da Palavra e do Espírito. Nesta tarefa, a Igreja assume o seu papel no mundo como serva do Reino. O seu serviço é sacramental, sem exclusão de ninguém, porque o Reino deve ser anunciado a todos, em todo o lado e em todas as épocas<sup>781</sup>.

#### **4. A Congregação do Verbo Divino participante da missão da Igreja**

A Igreja não é uma entidade abstracta; pelo contrário, é um conjunto de comunidades, situadas no tempo e no espaço, formadas por aqueles que crêem em Jesus Cristo; comunidades que têm uma história de relacionamento entre si e com o mundo.

---

<sup>778</sup> Cf. E. Valle, «Dimensões da nossa missão hoje», p. 129.

<sup>779</sup> LTS §44.

<sup>780</sup> Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Ecclesiología católica*. Salamanca, Sígueme, 1996, p. 273. Também M. Amaladoss, «Les nouveaux visages de la mission», pp. 289-295, diz que a Igreja é a comunidade simbólica que torna visível e celebra o diálogo da salvação quotidiano, de uma forma humana, sócio-histórica e confiante. A Igreja comunidade é o símbolo e a serva da fraternidade do Reino. A Igreja, como comunidade de Jesus Cristo, é o sinal e o símbolo do Reino. Deste modo, a Igreja não é o Reino.

<sup>781</sup> Cf. M. Amaladoss, «La mission comme prophétie», p. 275.



Nascida da missão de Jesus e dos apóstolos, a Igreja é, por sua vez, enviada ao mundo (EN 15). Sinal singular do Reino, ela existe para anunciar o Evangelho, pois, evangelizar constitui, nas palavras do papa Paulo VI, a graça e a vocação da própria Igreja, a sua mais profunda identidade (EN 14). Neste sentido, todas as instituições, movimentos, estruturas, comunidades e membros da Igreja participam da sua missão. João Paulo II explicitará que a Igreja «está efectiva e concretamente ao serviço do Reino», chamando os homens à conversão, fundando comunidades e levando-as ao «amadurecimento da fé e da caridade, na abertura aos outros, no serviço à pessoa e à sociedade», difundindo pelo mundo os valores evangélicos através do seu testemunho e actividade, expressa no diálogo, na promoção humana, no compromisso pela paz e pela justiça, na educação, no cuidado dos doentes, na assistência aos pobres e mais pequenos e, servindo o Reino, também, «com a sua intercessão, uma vez que este, por sua natureza, é dom e obra de Deus, como lembram as parábolas evangélicas e a própria oração que Jesus nos ensinou» (RM 20).

Esta missão única tem assumido diversas formas segundo a história, a vocação e o carisma de cada entidade eclesial. Entre os vários organismos responsáveis pela actividade missionária da Igreja estão os institutos missionários que, de acordo com o decreto conciliar *Ad gentes*, «continuam a ser muito necessários» (AG 27). João Paulo II escreveu que historicamente os institutos missionários foram instrumentos da Congregação *Propaganda Fide*, «em vista da difusão da fé e da fundação de novas Igrejas». Eles nasceram para a Igreja e devem enriquecê-la «com as características próprias, segundo o seu espírito particular e sua especial missão» (RM 66).

A Congregação do Verbo Divino é um dos institutos missionários que foram fundados para participar activamente na missão da Igreja e, desde a sua fundação, tem cumprido este objectivo, segundo o seu carisma específico. O documento final do XV Capítulo Geral afirma que o Espírito Santo suscita continuamente comunidades que se colocam à disposição da Igreja para a ajudar a realizar a sua tarefa missionária. E acrescenta que foi «em resposta ao chamamento do Espírito e aos desafios do seu tempo que, há 125 anos, Arnaldo Janssen fundou a Congregação do Verbo Divino como

comunidade missionária»<sup>782</sup>. É importante notar que o Capítulo reconhece existirem diversas maneiras através das quais a Igreja vive e realiza o serviço missionário e que são expressão da riqueza de carismas com que o Espírito agracia a mesma Igreja. Na opinião do XV Capítulo, o contributo específico da SVD, através do qual participa na missão da Igreja no mundo de hoje, centra-se nas seguintes acções: testemunhar a universalidade do Reino de Deus; comprometendo-se com as quatro formas de diálogo profético nas situações de fronteira; através das dimensões características do carisma verbita<sup>783</sup>. Estes aspectos distintivos da vocação missionária verbita constituem o núcleo central da sua identidade e estão em sintonia com a dimensão trinitária da missão tão querida ao seu fundador, Arnaldo Janssen. Peter McHugh<sup>784</sup> diz que Arnaldo Janssen já intuía a verdadeira natureza da Igreja ao colocar a ênfase na espiritualidade trinitária.

O documento final do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino reconhece que o mundo actual exige uma renovação do serviço missionário, através de respostas inovadoras, e que o ponto de partida para essa renovação deve ser sempre «a convicção de que a missão é, antes de mais, obra de Deus e que os missionários são chamados a participar nessa missão»<sup>785</sup>. A utilização do conceito de *missio Dei* em articulação com uma compreensão da missão que dá primazia ao testemunho do Reino de Deus, permite avançar com a resposta à questão central do Capítulo, ou seja, qual a identidade e a missão da Congregação do Verbo Divino. Deste modo, com este pano de fundo, o XV Capítulo Geral chegou à conclusão de que a missão da Congregação é dar testemunho do Reino de Deus, concretamente na sua universalidade e diversidade<sup>786</sup>, e que este testemunho é dado através do diálogo profético marcado pelas dimensões

---

<sup>782</sup> LTS §46.

<sup>783</sup> Cf. *Ibid.*, §47.

<sup>784</sup> Cf. P. McHugh, *Espiritualidad de nuestra Congregación. Una visión teológica*. Buenos Aires, Guadalupe, 1980; G. Schaller, «The concept of mission in the legacy of prayer of Blessed Arnold Janssen», in P. McHugh, (ed.), *Arnold Janssen, yesterday and today*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1998 (Analecta SVD, 63-III), pp. 237-253. Antonio Pernia dirá, mais tarde, que a compreensão verbita da missão como diálogo dimana (flows) justamente do diálogo trinitário (within the Trinity) entre o Pai, o Filho e Espírito Santo e, depois, expandindo-se para o mundo a fim de o incluir também nesse diálogo. Cf. «Interview with Antonio Pernia», §9, in Anexo.

<sup>785</sup> LTS §34.

<sup>786</sup> Cf. «Interview with Thomas Ascherman», §15, in Anexo.

características<sup>787</sup>. Nos capítulos seguintes observaremos como, segundo a opinião dos capitulares, o testemunho do Reino de Deus se traduz no diálogo profético com quatro grupos de interlocutores e como esse diálogo deve estar marcado por quatro traços específicos da Congregação do Verbo Divino.

---

<sup>787</sup> Cf. T. Ascherman, «Witness – dialogue – dimensions. An SVD view of mission today», *Studia Missionalia* 55 (2006), pp. 215-237.



## **CAPÍTULO XII**

### **DIÁLOGO PROFÉTICO: CARACTERIZAÇÃO E INTERLOCUTORES**

A expressão diálogo profético indica o segundo acento distintivo da vocação verbita no mundo actual tal como foi entendido pela Congregação do Verbo Divino no Capítulo do ano 2000. Analisando o documento final do XV Capítulo Geral verificamos que aquela expressão foi sendo qualificada progressivamente. O diálogo profético começou por designar o compromisso que os missionários do Verbo Divino dão nas situações de fronteira e um dos três acentos distintivos da vocação missionária verbita no mundo contemporâneo<sup>788</sup>. Mais à frente, na titulação da secção 3.2., o diálogo profético já era referido como sendo o compromisso missionário prioritário e no parágrafo 53 é dito que ele é a forma mais adequada e profunda de expressar a vocação missionária específica verbita. Como vimos anteriormente, apesar da expressão diálogo profético ter sido cunhada pelo XV Capítulo Geral numa fase tardia do debate, foi ganhando espaço e acabou por ser reconhecida como um conceito fundamental na auto-compreensão verbita à volta do qual gravitam a compreensão da missão como testemunho do Reino de Deus e o serviço missionário marcado pelas quatro dimensões características. Em suma, o Capítulo Geral apresentou o diálogo profético como sendo o

---

<sup>788</sup> Cf. LTS §47.

conceito mais apropriado para descrever tudo aquilo que os missionários do Verbo Divino procuram fazer no campo da evangelização e os elementos que, na sua perspectiva, pertencem ao núcleo central da sua identidade religiosa e missionária.

## 1. Delimitação do campo missionário

Uma das tarefas prévias que temos de empreender para podermos perceber o alcance do conceito de diálogo profético é, obviamente, a delimitação do campo missionário da Congregação do Verbo Divino. Esta tarefa é importante porque a missão *ad gentes* não é exclusiva da Congregação do Verbo Divino como, aliás, os delegados capitulares afirmaram de forma inequívoca ao escrever que «há diversas maneiras de articular esta vocação missionária específica»<sup>789</sup>. Por isso, os participantes no XV Capítulo Geral julgaram necessário delimitar espaços e afirmar traços específicos próprios de modo a construir uma identidade que fosse capaz de mobilizar as energias dos seus membros.

Uma identidade constrói-se através de um longo processo de auto-conhecimento e de descoberta de um conjunto de características que vão sendo reconhecidas como distintivas e, às vezes, em contraponto ou mesmo oposição a outras entidades. Através da delimitação de espaços, marcação de fronteiras e afirmação de traços únicos vai-se edificando uma identidade própria, distinta de outras e, por vezes, em confronto. Por exemplo, a identidade cultural de um grupo é um conjunto de traços que permite que o grupo se reconheça como próprio e distinto dos demais, originando um sentido de pertença<sup>790</sup>. No processo de construção da nova identidade missionária verbita

---

<sup>789</sup> *Ibid.*, §53.

<sup>790</sup> Sobre a questão da identidade cultural, social e religiosa, ver P. Berger; T. Luckmann, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York, Anchor Press, 1967; A. Teixeira, *Não sabemos já donde a luz mana. Ensaio sobre as identidades religiosas*. Prior Velho, Paulinas, 2004. A propósito da construção de uma identidade pessoal e dos seus mecanismos, moldados pelas instituições da modernidade, ver A. Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late Modern Age*. Cambridge, Polity Press, 1991. A identidade tem um carácter dialéctico e dialógico, na medida em que a aquisição da consciência de si mesmo está vinculada a um impulso que vem de fora, dado por outro e, mais profundamente, às exigências que se nos apresentam face ao outro. Cf. W. Kern, «Identidad», in K. Rahner, (ed.), *Sacramentum mundi, III*. Barcelona, Herder, 1973, p. 575. É no encontro

assinalamos, em primeiro lugar, o abandono da noção geográfica de missão que, durante séculos marcou a missiologia. Na Congregação do Verbo Divino, este passo representou o culminar de um longo processo iniciado no Concílio Vaticano II e teve repercussões não só na mudança de linguagem, mas também na estratégia de distribuição de recursos humanos e materiais. Expressões como «terras de missão» foram progressivamente substituídas por outras mais adequadas à nova mentalidade, como «situações de missão» ou «situações de fronteira». Aliás, esta ideia já se encontra em embrião nas Constituições aprovadas em 1982<sup>791</sup>. Progressivamente, deixou de se acentuar a missão como um espaço territorial, dando-se maior relevo às pessoas e às situações em que elas se encontram.

Esta nova compreensão da missão teve repercussões no terreno. Por exemplo, zonas do globo de antiga tradição cristã começaram a exigir atenção da parte dos responsáveis pela organização do serviço missionário a nível internacional. Como exemplo desta atitude, salientamos o chamado «consenso de Roscommon»<sup>792</sup> através do qual, em 1990, as províncias verbitas da Europa tomaram consciência de que no

---

e na palavra do outro que se toma consciência da própria identidade. Por isso, alguns autores, como H. Arendt e P. Ricoeur, salientam a importância da narrativa no processo da construção da identidade pessoal. A nível da identidade social (uma cultura, um país, uma religião, por exemplo) ocupa lugar de destaque a memória colectiva. Cf. F. J. Martínez, «Identidad», in F. J. Martínez, (dir.), *10 Palabras clave en la construcción personal*. Estella, Verbo Divino, 2009, pp. 51-77.

<sup>791</sup> Cf. const. 102.1: «Na escolha das nossas actividades missionárias, devemos dar prioridade às situações em que a necessidade for mais aguda e não houver outros disponíveis para o trabalho de evangelização».

<sup>792</sup> O chamado «consenso de Roscommon» sinaliza uma nova visão da presença verbita na Europa. A assembleia reunida em 1990, na Irlanda, assumiu uma resolução onde se dizia claramente que a função da Congregação do Verbo Divino no continente europeu já não consiste somente em enviar missionários *ad gentes* a outros continentes, porque existem também na Europa muitas situações missionárias que deverão ser consideradas como objecto do serviço missionário da SVD. Cf. Steyler Missionswissenschaftliches Institut, *Today's Europe and the SVD. Reflections on mission*. Sankt Augustin, 2007, pp. 20-22. Esta posição da zona europeia será acolhida pelo XIV Capítulo Geral (1994) e dada a conhecer a toda a Congregação. Através do documento capitular, a zona europeia solicita a cooperação internacional das outras zonas da Congregação para responder às situações missionárias hoje existentes na Europa. E, acrescentam, que essa ajuda seria um testemunho convincente da internacionalidade da SVD e do carácter multicultural da Igreja. O XIV Capítulo Geral aprovou uma resolução onde se lê que o Generalato deve apoiar decididamente as tarefas missionárias na Europa e criar em toda a Congregação a consciência de que é necessário destinar missionários para esta zona. São, também, aprovadas três recomendações: 1) que as províncias europeias definam os trabalhos e os serviços nos quais querem contar com a colaboração de confrades oriundos de outros continentes; 2) que as províncias não-europeias enviem estudantes e professores para as casas de formação na Europa de modo a contribuir para o seu carácter internacional; 3) que os institutos de ensino superior da SVD na Europa realizem um estudo aprofundado sobre os desafios missionários das sociedades secularizadas. Cf. «XIV General Chapter. Our mission at the service of communion», pp. 68-69.

continente europeu também havia situações de missão *ad gentes* e, por isso mesmo, deveria passar a receber missionários oriundos de outros continentes<sup>793</sup>. Por essa mesma altura, começou a ser cada vez mais frequente as igrejas dos antigos territórios de missão enviarem missionários para fora dos seus territórios. Assim, se no passado o fluxo de missionários se processava no sentido Norte-Sul – ou seja, dos chamados países cristãos da Europa e América do Norte para a África, Ásia e América Latina –, agora estávamos na presença de movimentos do Sul para o Norte e entre países do Sul; este aspecto é de suma importância. Actualmente, as igrejas da Ásia enviam missionários para a África e para a América Latina e vice-versa<sup>794</sup>. No caso concreto da Congregação do Verbo Divino, o processo de reconfiguração dos movimentos e dos espaços da missão foi sendo feito de forma progressiva ao longo das duas décadas que precederam o Capítulo do ano 2000.

A própria noção de fronteira, tão cara ao XIII Capítulo Geral, foi sendo posta em causa. É verdade que, como reconhece Wilbert Shenk, a noção de fronteira é de uma extrema utilidade para expressar a essência da missão, pois simboliza movimento para fora de si, para fora do *status quo*, abrindo novas oportunidades e desafios. Contudo, nalguns contextos eclesiais começou a ser incómodo utilizar a expressão «fronteiras» para falar de missão, pois a palavra evocava o poder dos países coloniais retalhando territórios e violando as culturas dos povos mais fracos da América Latina, África e Ásia. Actualmente, nalguns círculos da Igreja missionária, o termo tem conotações negativas, mesmo que tenha desempenhado um papel de primeira ordem na história

---

<sup>793</sup> Paralelamente à projecção missionária *ad extra* para os outros continentes, existiram na Europa católica iniciativas missionárias direccionadas quer à conversão dos protestantes, quer à renovação espiritual dos católicos. Arnaldo Janssen, na Alemanha do século XIX, também demonstrou um grande interesse pelas chamadas «missões católicas do interior», cujo alvo eram os protestantes. Cf. J. Alt, *El mundo en un mesón*, p. 46. As chamadas «missões populares» ou «santas missões» são exemplos de acções de evangelização cujo alvo eram os católicos. O que há de novidade no «consenso de Roscommon» é o reconhecimento de que também na Europa existem situações onde pessoas e grupos desconhecem Jesus Cristo e também aí é necessário fazer o primeiro anúncio, tal como se fazia nos, outrora chamados, «países de missão».

<sup>794</sup> O envio de missionários, por exemplo da Ásia para outros continentes, não deve ser considerado como um acto de ajuda generosa porque há falta de vocações, mas porque hoje a missão é um movimento recíproco de partilha da fé entre as Igrejas. É óbvio que os missionários oriundos de países até recentemente considerados «terras de missão» têm dons, experiências humanas, eclesiais e espirituais diferentes dos missionários europeus. Mas isto é uma riqueza que deve ser acolhida e partilhada pela Igreja. Cf. C. Pape, «Misioneros de Africa y Asia en América Latina: Por qué y para qué?», *Verbum SVD* 41, fasc. 2 (2000), pp. 309-310.



recente da missão. W. Shenk concorda que a noção de fronteira ainda poderia ser útil se fosse expurgada do seu sentido geográfico, mantendo apenas o sentido sociológico, cultural e religioso<sup>795</sup>.

Ao prescindir da noção geográfica e territorial de missão, o XV Capítulo Geral sentiu a necessidade de indicar as situações concretas em que vivem as pessoas com as quais os missionários do Verbo Divino devem estabelecer diálogo<sup>796</sup>. Todavia, é necessário esclarecer que dada a diversidade de situações humanas e sociais existentes no mundo, nem todas estão no horizonte da missão verbita. Ao eleger quatro, logicamente o XV Capítulo Geral deixou outras situações de fora. É curioso verificar que ao fazer o seu elenco, o Capítulo recupera a expressão situações de fronteira mas sem qualquer conotação geográfica. Deste modo, os capitulares quiseram provavelmente manter uma ligação simbólica com os Capítulos Gerais anteriores, nomeadamente o de 1988.

As quatro situações de fronteira identificadas pelo XV Capítulo Geral são: 1) primeira evangelização e re-evangelização, 2) os pobres e marginalizados, 3) o testemunho transcultural, 4) o encontro inter-religioso<sup>797</sup>. Identificadas as situações, o texto avança e menciona as pessoas concretas que aí vivem. Assim, no parágrafo 54 aparece a expressão parceiros de diálogo<sup>798</sup> que, rapidamente, vingar-se e substituirá a expressão situações de fronteira. Vários dos entrevistados que participaram nos debates capitulares são unânimes na interpretação que fazem desta substituição, ao considerarem que o termo fronteiras era inapropriado<sup>799</sup>. Por seu lado, H. Barlage

---

<sup>795</sup> Cf. W. Shenk, *Changing frontiers of mission*. Maryknoll, Orbis Books, 1999, p.125.

<sup>796</sup> Para T. Ascherman esta foi uma decisão muito importante: «To me, I think that it is really the critical insight of missiology more recently, as it moves away from geography it is steadily moving toward focusing mission in terms who are of the partners, who are the people to whom we reach out. We would call them our partners in dialogue». E, acrescenta: «I think we are coming to an overall consensus in missiology now that we refocus the idea of *ad gentes* missionary activity around *ad gentes*, that is around the peoples, we need to name the peoples to whom we reach out, that's missionary activity, not which country it possibly happens». «Interview with Thomas Ascherman», §28, in Anexo.

<sup>797</sup> Cf. LTS §52.

<sup>798</sup> O texto original inglês usa a expressão «dialogue partners»; o texto oficial espanhol utiliza a palavra «interlocutores».

<sup>799</sup> J. Kuepers entendia que o termo fronteiras era militarista, unilateral («one-sided»), significando olhar para o lado de lá da fronteira a partir do ponto de vista do conquistador, do vencedor. Cf. «Interview with Jac Kuepers», §1, in Anexo. Do mesmo modo, A. Pernia tem uma opinião semelhante. Cf. «Interview with Antonio Pernia», §1, in Anexo. Por seu lado, T. Malipurathu lembra que havia alguma resistência

resumindo também o sentir presente na Aula capitular, acentua um ponto muito importante. Na sua opinião, a mudança de terminologia não ocorreu em consequência de uma investigação académica, mas foi fruto de situações concretas e práticas da vida missionária<sup>800</sup>. Ou seja, a missão tal como era experimentada e vivida nos quatro cantos do mundo requeria uma nova terminologia.

## 2. Definindo diálogo profético

Nos documentos do XV Capítulo Geral não encontramos, propriamente falando, uma definição de diálogo profético. De facto, o texto apenas afirma que a forma mais adequada para compreender a vocação missionária verbita se expressa «no conceito de ‘diálogo’, ou mais concretamente de ‘diálogo profético’»<sup>801</sup>. Mais do que apresentar definições, o Capítulo preferiu reafirmar o compromisso da Congregação do Verbo Divino com o diálogo. Por isso, insiste em recordar que este empenho já se encontrava presente nas Constituições e nos documentos do XIII Capítulo Geral. De seguida, e de forma a clarificar a terminologia utilizada, os delegados capitulares evocam o Concílio Vaticano II para caracterizar o diálogo como uma atitude de «solidariedade, respeito e amor» que deve permear todas as actividades dos missionários do Verbo Divino. Limitados pelos pontos de vista pessoais e culturais, só em diálogo é possível procurar «a verdade total que só Deus possui e que foi plenamente revelada em Cristo»<sup>802</sup>.

---

dos confrades à expressão fronteiras. Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §1, in Anexo. T. Ascherman diz que a expressão era inadequada, apesar de não ter sido completamente eliminada da terminologia verbita. Cf. «Interview with Thomas Ascherman», §§2-3, in Anexo. Ennio Mantovani considerava a expressão «situações de fronteira» demasiado romântica e com conotações geográficas que já não condiziam com os tempos actuais. Cf. «Interview with Ennio Mantovani», §1, in Anexo.

<sup>800</sup> Cf. «Interview with Heinrich Barlage», §1, in Anexo.

<sup>801</sup> LTS §53.

<sup>802</sup> *Ibid.*, §53. R. Kisala argumenta que o XV Capítulo Geral entende o diálogo num sentido mais amplo que o habitual tal como figura nos documentos pós-conciliares. Nestes, por diálogo entende-se quase sempre o diálogo inter-religioso e, neste sentido, seria um aspecto da missão lado a lado com o anúncio. Ao optar por um sentido mais alargado, considerando o diálogo como uma atitude de solidariedade, respeito e amor que deve permear todas as actividades dos membros da SVD, o XV Capítulo Geral juntou o anúncio e o diálogo de modo a expressar o conjunto da actividade missionária. Cf. R. Kisala, «Prophetic dialogue as life and mission», p. 336.

Definido este primeiro ponto, ou seja, que a missão é entendida e vivida como diálogo, indicam-se três atitudes decorrentes desta compreensão. É através do diálogo que os missionários do Verbo Divino: 1) são capazes de reconhecer os sinais da presença de Cristo e a acção do Espírito em todas as pessoas; 2) estão chamados a reconhecer a sua condição de pecadores e a empenharem-se numa conversão constante; 3) dão testemunho do amor de Deus partilhando as próprias convicções especialmente onde esse amor foi desfigurado devido aos preconceitos, à violência e ao ódio. Segue-se a caracterização do diálogo como diálogo profético, tal como os delegados capitulares o entendem. Na sua opinião, o diálogo não assenta numa posição neutra, mas na própria fé<sup>803</sup>. E, juntamente com os parceiros de diálogo, poderão escutar a voz do Espírito de Deus, concluindo que, desta forma, o diálogo «pode ser chamado profético»<sup>804</sup>. Ou seja, na sua perspectiva, há dois elementos que transformam o diálogo num diálogo profético: em primeiro lugar, aquele ponto de vista, aquela opção clara, que coloca a própria fé como alicerce do diálogo; em segundo lugar, a escuta da voz do Espírito em conjunto com os interlocutores. A finalizar, o documento insiste na ligação da fé à vida afirmando que o diálogo não é um mero intercâmbio intelectual, mas que encontra expressão em todos os aspectos da missão mediante o diálogo de vida, as iniciativas comuns em favor da justiça e da paz, e o diálogo da experiência religiosa. Nos parágrafos seguintes<sup>805</sup>, a *Declaração do Capítulo* sugere alguns caminhos para implementar o compromisso missionário do diálogo profético. Em suma, mais do que uma definição que indica a natureza e a essência do diálogo profético, estamos perante uma afirmação que enuncia a identidade de uma instituição, neste caso dos missionários do Verbo Divino.

---

<sup>803</sup> A ideia de que o diálogo proposto pelo XV Capítulo Geral não resulta de uma posição neutra, mas de um compromisso exigido pela própria fé foi uma sugestão de R. Kisala, o redactor desta secção do documento. R. Kisala afirma que foi a forma que encontrou para explicar o que era o diálogo profético. Cf. «Interview with Robert Kisala», §5, in Anexo.

<sup>804</sup> LTS §54. Antonio Pernia defende que o diálogo será profético se estiver duplamente enraizado na escuta da Palavra de Deus e numa atitude de solidariedade para com os pobres. Pernia recorda que os profetas do Antigo Testamento já viviam esta dupla atitude, estando especialmente atentos a Deus e colocando-se ao lado do povo, sobretudo dos mais pobres e dos mais fracos, desafiando os poderes de então. Hoje, dada a vastidão da pobreza e os enormes problemas sociais, os desafios são semelhantes. Cf. «Interview with Antonio Pernia», §8, in Anexo.

<sup>805</sup> Cf. LTS §§56-71.

A expressão «diálogo profético», aprovada pelo XV Capítulo Geral da SVD, é a resposta adequada que os missionários do Verbo Divino encontraram para identificar a sua missão hoje<sup>806</sup>. O processo de recepção do Capítulo veio confirmar aquela decisão. Mas, com o tempo e o aprofundar da reflexão sobre esta matéria, o diálogo profético pode ser também um contributo da Congregação do Verbo Divino à Igreja, nomeadamente para a teologia da missão<sup>807</sup>. Subjacente ao conceito de diálogo profético está a afirmação de que toda a missão é participação na missão de Deus (missio Dei), que se revela à humanidade através de um diálogo salvífico<sup>808</sup>.

### 3. Interlocutores do diálogo profético

A *Declaração do Capítulo* agrupa em quatro categorias os interlocutores ou parceiros com os quais os missionários do Verbo Divino estão chamados a dialogar: 1) as pessoas que não pertencem a nenhuma comunidade crente e as que procuram a fé; 2) os pobres e os marginalizados; 3) as pessoas de outras culturas; 4) os membros de outras

---

<sup>806</sup> Como já vimos anteriormente, o principal objectivo do XV Capítulo Geral era afirmar como é que actualmente os missionários do Verbo Divino entendem a sua missão. No debate capitular apareceram várias ideias que, naturalmente, estavam em continuidade com os Capítulos Gerais anteriores. Era, contudo, necessário encontrar a linguagem adequada ao tempo presente. «Diálogo profético» acabou por ser a expressão escolhida, ao ser considerada a que melhor traduzia as ideias presentes no debate. Por exemplo, Antonio Pernia afirma que a expressão «diálogo profético» é, não só uma expressão feliz, mas sobretudo, uma expressão adequada e conveniente. Cf. «Interview with Antonio Pernia», §7, in Anexo. Por seu lado, R. Kisala considera que a expressão é muito significativa («very meaningful»). Cf. «Interview with Robert Kisala», §10, in Anexo. Para T. Ascheman, a expressão «diálogo profético» contém em si uma tensão, um desafio, que parecem ausentes de um diálogo sem mais nada. Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §12, in Anexo. Ascheman dirá que a escolha da expressão «diálogo profético» significa que a Congregação do Verbo Divino decidiu que a melhor resposta para saber se uma actividade é missionária reside nas pessoas com as quais trabalhamos, ou seja, nos interlocutores da missão. Cf. *Ibid.*, §16.

<sup>807</sup> Esta é, também, a opinião de R. Kisala. Cf. «Interview with Robert Kisala», §10, in Anexo. T. Ascheman tem uma opinião semelhante. Na sua perspectiva, o diálogo profético abre a missão ao exterior da Igreja e para lá do círculo da manutenção pastoral. O diálogo profético não se opõe à pastoral ordinária da Igreja, mas define especificamente o que a SVD entende por actividade missionária. E se esta maneira de pensar a missão é muito importante para a Congregação, Ascheman pensa que também pode ser útil para a Igreja. Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §29, in Anexo.

<sup>808</sup> Kisala afirma que o diálogo profético é, de facto, uma nova expressão e provavelmente também é um novo conceito, capaz de expressar que toda a missão é participação na missão de Deus. Cf. «Interview with Robert Kisala», §10, in Anexo. O que torna o diálogo «profético» é o focus no anúncio do Reino e o encontro com os interlocutores do diálogo. Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §30, in Anexo.

tradições religiosas e ideologias seculares. A caracterização destes quatro grupos pelo Capítulo Geral é, naturalmente, resultado do trabalho e da experiência dos missionários que no terreno lidam diariamente com estas categorias de pessoas. Contudo, a nomenclatura parece inspirar-se no magistério dos bispos da Ásia e na reflexão da SEDOS<sup>809</sup>.

Em 1974, os bispos asiáticos reunidos em assembleia identificaram três grupos prioritários de destinatários da missão da Igreja na Ásia: os pobres e marginalizados, as outras culturas e as outras tradições religiosas. Posteriormente, em 27 de Julho de 1990, os bispos da Ásia reunidos na 5ª Assembleia plenária em Bandung (Indonésia) reafirmaram aquela decisão ao declararem que a missão inclui estar com as pessoas, responder às suas necessidades, sendo sensível à presença de Deus nas culturas e nas outras tradições religiosas e testemunhando os valores do Reino através da presença, solidariedade, partilha e palavra. E diziam que a missão significa um diálogo com os pobres da Ásia, com as suas culturas locais e com as outras tradições religiosas<sup>810</sup>. Por seu lado, no seguimento de um seminário sobre o futuro da missão, a SEDOS publicou em 1981 um documento sobre a programação e a agenda para a missão onde se abordavam quatro áreas-chave: anúncio, diálogo, inculturação e libertação dos pobres. Para cada uma destas áreas eram sugeridas orientações e apresentadas algumas questões para reflexão posterior. Facilmente reconhecemos que as áreas do diálogo, da inculturação e da libertação dos pobres têm como equivalentes as outras religiões, as culturas e os pobres de que falam os documentos dos bispos da Ásia. A área do anúncio, que não aparecia explicitamente no elenco elaborado pelos bispos da Ásia, engloba, segundo a SEDOS, a proclamação do Evangelho. O documento da SEDOS constata que nos meios missiológicos existiam duas linhas de acção opostas relativamente ao anúncio: por um lado aqueles que entendiam o anúncio como uma forma de expandir a

---

<sup>809</sup> SEDOS [Servizio di Documentazione e Studi sulla Missione] é um fórum aberto aos Institutos de Vida Consagrada para aprofundar a sua compreensão da missão a nível mundial. Tem sede em Roma, fomenta a investigação e divulga informação na área da missão.

<sup>810</sup> Cf. FABC, «Journeying together toward the third millenium», in G. Rosales; C. Arévalo, (eds.), *For all the peoples of Asia*, §3.1.2. No texto de 1974, a FABC referia os grupos como sendo os destinatários da acção da Igreja; Em 1990 já fala de «diálogo com». A própria Congregação do Verbo Divino, no Capítulo do ano 2000 já não fala em destinatários. Esta mudança de terminologia marca uma notável mudança de perspectiva.

comunhão visível da Igreja e, por outro, aqueles que concebiam o anúncio como o reconhecimento e a promoção dos valores do Reino dentro de uma determinada cultura<sup>811</sup>. Algumas destas ideias a propósito do anúncio afloram na *Declaração do Capítulo* na secção dedicada ao primeiro grupo de interlocutores do diálogo, e reflectem as preocupações com a primeira evangelização que tão singularmente caracterizam a missão *ad gentes*.

### 3.1. Os que não pertencem a nenhuma comunidade crente e os que procuram a fé

O primeiro grupo de interlocutores do diálogo profético abrange pessoas em várias situações, nomeadamente: aquelas que estão num processo de procura e de esclarecimento espiritual; as que vivem a sua vida espiritual sem necessidade de pertencer a qualquer grupo, movimento ou comunidade crente, organizada ou não; aqueles cristãos que se afastaram da Igreja; e as pessoas que procuram orientação fora da sua própria religião. Em suma, o grupo não é nada homogéneo. J. M. Velasco recorda-nos que a fronteira entre os crentes e os não-crentes é pouco precisa e que mesmo entre os maiores crentes, há zonas da alma e da vida por evangelizar<sup>812</sup>. Do mesmo modo, quer entre os não-crentes quer entre os que procuram a fé, há muitas pessoas que partilham os valores dos crentes e lutam pelas mesmas causas, por exemplo, pela promoção da paz, da justiça e do bem-estar para todos os seres humanos.

Segundo o seu XV Capítulo Geral, os missionários do Verbo Divino querem ir ao encontro destas pessoas numa atitude de diálogo profético, porque acreditam que, como afirmava Arnaldo Janssen, «o anúncio da Boa Nova é a expressão mais sublime do amor ao próximo»<sup>813</sup>. O diálogo com este grupo de interlocutores compromete a

---

<sup>811</sup> Cf. SEDOS, «Agenda for future planning, study and research in mission», *SEDOS Bulletin*, 81, nº 7 (1<sup>st</sup> May, 1981), pp. 4-11. Entre os vários caminhos da missão, a encíclica *Redemptoris missio* (1990), inclui também o primeiro anúncio de Cristo Salvador (RM 44-45), a inculturação (RM 52-54), o diálogo com os irmãos de outras religiões (RM 55-57) e a promoção do desenvolvimento (RM 58-59).

<sup>812</sup> Cf. J. M. Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander, Sal Terrae, 1988, p. 10. Este autor descreve algumas das formas actuais da descrença como, por exemplo, a indiferença e o agnosticismo.

<sup>813</sup> LTS §56.

Congregação do Verbo Divino com a primeira evangelização e a re-evangelização. O Capítulo Geral destaca, deste modo, a ideia central do carisma da Congregação e a razão da sua fundação, como está expressa na const. 102: «Trabalhamos, em primeiro lugar e de preferência, onde o Evangelho ainda não foi anunciado». De facto, a novidade trazida pelo XV Capítulo Geral não se refere ao dever de anunciar o Evangelho a quem ainda o não conhece ou só o conhece de forma rudimentar, mas ao modo como o anúncio é feito e às situações humanas e sociais onde deve ser feito. Neste sentido, é esclarecedor recordar que no debate capitular a inserção deste grupo entre os parceiros do diálogo profético veio no seguimento da constatação da crescente secularização<sup>814</sup> do

---

<sup>814</sup> A secularização foi, em primeiro lugar, um termo do direito, significando a transferência de uma realidade qualquer da autoridade ou do domínio da Igreja para o domínio do Estado ou de entidades civis. Cf. J. Comblin, *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo, Herder, 1970, p. 14, nota 18. Posteriormente, a palavra entrou na linguagem teológica, passando a referir-se a fenómenos como a autonomia do profano, a emancipação e autonomia humanas face ao sagrado e à Igreja, a desmitização, a dessacralização, a privatização da religião ou o retrocesso das crenças e das práticas religiosas. R. Stark e W. Bainbridge, numa abordagem de matriz sociológica, argumentam que a secularização é a dinâmica primária de uma economia do religioso («religious economics»), que origina seitas e movimentos de revitalização e de inovação cultural. A secularização seria como que o prenúncio («harbinger») da mudança religiosa. Cf. R. Stark; W. Bainbridge, *The future of religion. Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 429-456. É vasta a bibliografia sobre a secularização. Sobre as várias teorias e a semântica da secularização, cf. F. Catroga, *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra, Almedina, 2006, pp. 15-63. J. Comblin, *Mitos e realidades*, p. 24, defende que «a grosso modo, pode-se dizer que a palavra secularização simboliza uma tentativa de compreender o movimento cultural dos últimos séculos do Ocidente. Exteriormente, esse movimento tende a afastar o mundo da Igreja e do cristianismo». É de notar, contudo, que alguns sociólogos relativizam o papel da secularização enquanto quadro global capaz de explicar todos os fenómenos inscritos na relação entre a religião e o mundo secular. R. Bellah critica uma teoria da secularização que considera de forma mecânica a relação entre a religião e a ciência, no sentido em que o progresso científico provocaria o decréscimo da religião e o sucesso desta conduziria ao aumento do obscurantismo. Cf. R. Bellah, *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York, Harper & Row, 1970, p. 236. D. Martin, por seu lado, argumenta que, muitas vezes, a secularização enquanto grelha de leitura foi uma espécie de imposição ideológica que custa a abandonar mesmo contra todas as evidências que mostram que a religião mais do que retroceder, se renova e reaparece continuamente em novas formas de religiosidade. Cf. D. Martin, *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 18-19. Para uma síntese global sobre esta temática ver B. Wilson, «Secularization», in M. Eliade, (ed.), *The encyclopaedia of religion*, vol. 13. New York, MacMillan, 1987, pp. 159-165. Sobre a secularização de um ponto de vista teológico é, também, importante a análise de J. B. Metz. Este autor enquadra a sua reflexão no seguimento da teologia das realidades terrenas desenvolvida por G. Thils, defendendo que a profanização do mundo se desenvolveu através do cristianismo e não contra ele, sendo primordialmente um acontecimento cristão e testemunha intra-histórica da «hora de Cristo» na nossa situação mundial. Cf. J. B. Metz, *Teologia do mundo*. Lisboa, Moraes, 1969, p. 16. Sobre a secularização no pós-modernismo ver J. M. Velasco, *Ser cristiano en una situación posmoderna*. Madrid, PPC, 1996. O XV Capítulo Geral da SVD coloca a secularização entre os efeitos no campo religioso provocados pelas rápidas mudanças no mundo contemporâneo, opondo-a à atitude daqueles que anseiam pelo sagrado e por experiências do transcendente (cf. LTS §22).

Ocidente, nomeadamente na Europa<sup>815</sup>. Este assunto, ou seja, a relação entre os que procuram a fé e a secularização no contexto europeu, foi objecto de amplo debate no Capítulo<sup>816</sup>, acabando por alargar o horizonte para incluir as situações semelhantes existentes noutras latitudes, onde em contextos diferentes do Ocidente secularizado também há pessoas que andam em busca da fé<sup>817</sup>. Na verdade, este grupo está no centro da missão verbal, pois a Congregação do Verbo Divino teve sempre como objectivo primeiro o anúncio do Evangelho àqueles a quem ainda não fora anunciado. A diferença reside em que, no passado, o grupo a evangelizar incluía apenas as pessoas dos territórios considerados «pagãos» e agora inclui uma variedade de pessoas em diferentes situações existenciais e caminhadas de fé. Ainda a propósito da discussão capitular sobre este grupo de interlocutores, convém referir que a sua inclusão entre os parceiros do diálogo profético também está relacionada com o projecto da nova-evangelização tão caro ao papa João Paulo II e que alcançou grande visibilidade na agenda da Igreja por ocasião da preparação e da celebração do Jubileu do ano 2000<sup>818</sup>.

Este grupo de interlocutores inclui cada vez mais aqueles que, mesmo não sendo ateus ou agnósticos, estão afastados das religiões organizadas. Esta situação foi mencionada por alguns capitulares referindo-se, sobretudo, a certas sociedades ocidentais onde existe um grupo crescente de pessoas que, não negando a Deus, estão, contudo, a distanciar-se das religiões institucionais<sup>819</sup>, gente boa mas que não se

---

<sup>815</sup> Em 2003, João Paulo II, na exortação apostólica *Ecclesia in Europa* §47, traça um retrato bastante abrangente da situação do cristianismo na Europa, onde abunda o desconhecimento da própria fé e proliferam várias formas de agnosticismo e ateísmo prático, afirmando que é necessário «levar o Evangelho da esperança àqueles que estão longe da fé ou se afastaram da prática cristã».

<sup>816</sup> Como vimos, os documentos da FABC não incluíam este grupo entre os destinatários da missão da Igreja na Ásia. A introdução deste grupo entre os interlocutores do diálogo profético deveu-se à insistência de algumas províncias durante a fase preparatória e ao papel de alguns delegados capitulares. Dois dos mais acérrimos defensores da inclusão deste grupo entre os interlocutores do diálogo profético foram T. Ascherman (cf. «Interview with Heinrich Barlage», §12, in Anexo; «Interview with Ennio Mantovani», §4, in Anexo) e E. Mantovani (cf. «Interview with Antonio Pernia», §3, in Anexo). T. Aschermann parece ter sido quem introduziu esta ideia ainda durante os trabalhos de preparação do Capítulo. Cf. «Interview with Thomas Ascherman», §6, in Anexo.

<sup>817</sup> Cf. «Interview with Robert Kisala», §9, in Anexo.

<sup>818</sup> Cf. *Ibid.*, §8. Segundo Kisala, o diálogo com os que procuram a fé inseria-se perfeitamente no contexto do Grande Jubileu do ano 2000.

<sup>819</sup> Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §3, in Anexo. Nalgumas sociedades mais industrializadas e secularizadas parece evidente que a tendência a abandonar as formas tradicionais de pertença religiosa está a crescer. Contudo, se algumas pessoas encontram a solução no ateísmo ou no agnosticismo, outras encontram alternativas às religiões institucionais no humanismo ou nos novos movimentos religiosos. Cf.



identifica com nenhuma religião<sup>820</sup>. Ao incluir neste grupo de interlocutores toda esta gente, desde pessoas sem qualquer crença até aos que procuram a fé, desde os que se afastaram até aos que já não se sentem parte das religiões organizadas, o Capítulo Geral voltou a colocar o anúncio do Evangelho em primeiro plano, incorporando no documento a ideia da primeira evangelização, ou, para usar a linguagem do século XIX, no qual a SVD nasceu, destacar de novo o anúncio do Evangelho aos pagãos<sup>821</sup>. Em suma, ao inserir este grupo entre os interlocutores privilegiados do diálogo profético, a Congregação do Verbo Divino estava a reafirmar o seu primeiro dever: a proclamação directa do Evangelho.

O diálogo profético com este grupo de pessoas tem consequências, quer na vida pessoal e comunitária dos membros da Congregação, quer no modo de anunciar o Evangelho. Assim, anunciar aos outros a Boa Nova deve levar o missionário a cultivar uma fé cada vez mais profunda e viver uma vida comunitária cada vez mais enraizada em Jesus Cristo<sup>822</sup>. Relativamente à forma como o anúncio deve ser feito, são notórias as diferenças em relação ao passado. A atitude de superioridade ocidental e cristã dominante noutras épocas é abandonada e, como alternativa, propõe-se uma atitude de diálogo e de partilha da própria experiência de fé onde o missionário seja capaz de partilhar com outros em que medida a vida, a morte e a ressurreição de Jesus o motivaram a encontrar o sentido profundo da sua própria existência<sup>823</sup>. Ou seja, do

---

R. Schmidt, *Exploring religion*. Belmont, Wadsworth, 1988, pp. 470-480. P. Berger exprime este fenómeno de uma forma lapidar ao escrever: «The religious traditions have lost their character as overarching symbols for the society at large, which must find its integrating symbolism elsewhere». P. Berger, *The sacred canopy*. New York, Doubleday, 1967, p. 153. A. Teixeira, inspirado em T. Luckmann, escreve a propósito deste fenómeno: «As sociedades modernas deixaram de depender do religioso enquanto horizonte integrador, armadura da organização social, mas o religioso disseminou-se nas esferas e instituições que entretanto se especializaram, passando a fazer parte de um vasto *stock* simbólico a que os indivíduos têm acesso sem a mediação de qualquer instituição religiosa ou pública». A. Teixeira, *Entre o crepúsculo e a aurora. Modernidade e religião*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1997, p. 138. Contudo, este fenómeno não é exclusivo das sociedades influenciadas pelo cristianismo. Por exemplo, um texto clássico de C. Geertz já insinua a presença de processos semelhantes no islamismo. C. Geertz, sendo um sociólogo, procura sinais nas sociedades islâmicas de Marrocos e da Indonésia para responder à questão que ele próprio coloca: «How do men of religious sensibility react when the machinery of faith begins to wear out? What do they do when traditions falter?». C. Geertz, *Islam observed*, p. 3.

<sup>820</sup> Cf. «Entrevista de Estanislau Chindecas», §9, in Anexo.

<sup>821</sup> Cf. «Interview with Antonio Pernia», §3, in Anexo.

<sup>822</sup> Cf. LTS §57.

<sup>823</sup> Cf. LTS §59.

verdadeiro diálogo está excluída a imposição de ideias, a coacção psicológica ou a violência, assim como quaisquer práticas e costumes da Igreja que transmitam a sensação de «criar barreiras entre a comunidade cristã e aqueles que poderiam ser convidados a seguir Cristo»<sup>824</sup>. No diálogo profético com estes interlocutores deve destacar-se a disponibilidade para partilhar com eles as razões da própria esperança e oferecer a todos um acolhimento franco e cordial.

Na terceira parte da *Declaração do Capítulo*, os delegados capitulares enumeram algumas áreas que julgam revestir de especial urgência para a missão. A listagem inclui desafios novos a que é preciso dar resposta e compromissos já existentes que é necessário reforçar. Inclui, igualmente, algumas pistas de acção para renovar os recursos internos da Congregação, por exemplo, na área da formação de novos missionários<sup>825</sup>, da espiritualidade<sup>826</sup>, da vida comunitária<sup>827</sup> e da auto-suficiência financeira<sup>828</sup>. Há, contudo, alguns desafios que reclamam uma resposta urgente e, por isso mesmo, são enumerados em primeiro lugar. Estes desafios estão em íntima relação com o diálogo profético aparecendo como áreas de intervenção concreta que pretendem responder aos desafios lançados pelos interlocutores do diálogo. No caso concreto do diálogo profético com os que procuram a fé, o XV Capítulo Geral considera urgente investir na pastoral urbana preparando pessoal e destinando recursos, pois entre os habitantes das cidades há muita gente empenhada num processo de busca espiritual<sup>829</sup>. Do mesmo modo, o Capítulo apoia a utilização dos meios de comunicação social para promover o sentido do transcendente e valores alternativos inspirados no Evangelho<sup>830</sup>.

---

<sup>824</sup> LTS §58. Sobre os caminhos da evangelização que a Igreja deve percorrer para ir ao encontro da situação quer de descrença quer de busca espiritual que caracteriza os homens deste tempo, J. M. Velasco diz que ela deve ser um lugar habitável e credível. Para isso, ele defende uma Igreja «intelectualmente habitável» que, perante as acusações de obscurantismo, aprecie e promova a verdade, a saiba descobrir onde quer que se encontre, a defenda sem claudicações e a afirme sem dogmatismos; uma Igreja que seja um lugar de liberdade, humanamente significativa, eticamente fecunda, habitável para os pobres e socialmente eficaz. Cf. J. M. Velasco, *Increencia y evangelización*, pp. 154-163.

<sup>825</sup> Cf. LTS §§98-99.

<sup>826</sup> Cf. *Ibid.*, §§100-101.

<sup>827</sup> Cf. *Ibid.*, §§102-103.

<sup>828</sup> Cf. *Ibid.*, §107.

<sup>829</sup> Cf. *Ibid.*, §84.

<sup>830</sup> Cf. *Ibid.*, §87.

### 3.2. Os pobres e os marginalizados

Os pobres e os marginalizados constituem o segundo grupo de interlocutores do diálogo profético. Neste grupo estão incluídos todos aqueles que são vítimas da pobreza, da injustiça social, da exclusão e da violência; pessoas a quem faltam bens essenciais, como alimentos, habitação, acesso à escola e aos cuidados de saúde, para terem uma vida digna. Os pobres passam fome ou sofrem de insuficiência alimentar, vivem no meio de frequentes conflitos bélicos e são os mais vulneráveis aos desastres ecológicos. Neste grupo incluem-se, também, todos aqueles que estão privados de liberdade e aqueles a quem são negados os direitos consagrados pela comunidade internacional.

No mundo actual há divisões profundas e contrastes gritantes, dos quais o mais escandaloso é, sem dúvida, o contraste entre a opulência e a miséria, quer ao nível dos países, quer dos indivíduos<sup>831</sup>. De facto, de um lado estão os países, grupos e indivíduos que possuem a riqueza, detêm o poder e controlam o comércio internacional e a informação; do outro, estão todos aqueles – países e pessoas – que não têm acesso a estes bens. Actualmente, os indicadores de subdesenvolvimento estão suficientemente identificados e a radiografia da pobreza e da marginalização já está feita, assim como a análise das suas causas, não só pelas organizações políticas internacionais<sup>832</sup>, mas também pela Igreja<sup>833</sup>.

---

<sup>831</sup> A ONU, através do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) publica anualmente um relatório sobre o «Índice de Desenvolvimento Humano» (IDH) que dá uma visão realista e completa da situação de pobreza e de desenvolvimento em todos os países. Para este índice são importantes factores como a esperança de vida ao nascer, o acesso à educação e o nível de alfabetização, o acesso aos recursos necessários para ter um nível de vida digna e poder participar activamente na vida da comunidade. Inclui também o salário e o acesso ao crédito e à utilização das terras. O relatório do ano 2002, com dados referentes ao ano 2000, ano da realização do XV Capítulo Geral da SVD, colocava no topo da lista os países industrializados (Noruega, Suécia, Canadá) e no fim da escala os países mais pobres do mundo, entre eles os africanos. Basta referir que, nesse ano, entre os trinta países do mundo com o mais baixo IDH 27 eram africanos. Cf. PNUD, *Relatório do desenvolvimento humano 2002. Aprofundar a democracia num mundo fragmentado*. Lisboa, Mensagem, 2002, pp. 149-152.

<sup>832</sup> A ONU define pobreza como *privação* que pode envolver não só a ausência das condições para o bem-estar material mas, também, a negação de oportunidades para as pessoas terem uma vida aceitável. Por exemplo, a vida das pessoas pode acabar prematuramente; pode ser tornada difícil, dolorosa ou perigosa; pode ser privada de conhecimento e comunicação; pode ser destituída de dignidade, confiança e auto-respeito – bem como do respeito dos outros. Pobreza significa, assim, a negação das oportunidades e escolhas mais elementares para o desenvolvimento humano – viver uma vida longa, saudável e criativa, e

Este grupo de interlocutores do diálogo profético é muito vasto e ultrapassa as situações de carência material. Aliás, na Sagrada Escritura, o pobre e o marginalizado são vistos numa acepção mais ampla que ultrapassa as categorias meramente económicas e sociais. Na Bíblia, o termo «pobre» inclui também as dimensões culturais, espirituais e religiosas. Neste contexto, é necessária uma referência à chamada opção pelos pobres tão cara à teologia da libertação. Esta opção não é, segundo R. Fabris, um *hobby* que está a cargo de umas quantas organizações ou pessoas mais sensíveis às misérias humanas ou que, talvez, tenham um complexo de culpa e não consigam estar de consciência tranquila face à miséria do mundo<sup>834</sup>. A opção pelos pobres é um «problema religioso relacionado com a revelação histórica de Deus, que alcança o seu cume na história de Jesus de Nazaré»<sup>835</sup>. Numa perspectiva de fé, a raiz mais profunda da opção pelos pobres não é de carácter antropológico, ético, político ou humanístico, mas de carácter teológico, ou mais precisamente, cristológico<sup>836</sup>. Deus veio ao mundo pelo caminho da pobreza e a Bíblia mostra-nos um Deus ao lado dos pobres. Jesus, por sua parte, identificou-se com os pobres e oprimidos a quem veio proclamar a boa nova da libertação (Lc 4,18-19). Neste campo, as encíclicas de João Paulo II destacam esta opção preferencial pelos pobres de uma forma lapidar: «trata-se de uma opção, ou de uma forma especial de primado na prática da caridade cristã [...] e diz respeito à vida de cada cristão» (SRS 42); «o amor ao homem – e em primeiro lugar ao pobre, no qual a Igreja vê Cristo – concretiza-se na promoção da justiça» (CA 58).

---

beneficiar de um nível de vida adequado, de liberdade, dignidade, auto-respeito e do respeito dos outros. Cf. PNUD, *Relatório do desenvolvimento humano 1997*, p. 15.

<sup>833</sup> Em 1987, João Paulo II, na encíclica *Sollicitudo rei socialis*, já enumerava e descrevia os indicadores do subdesenvolvimento e da pobreza: falta de habitação, desemprego e sub-emprego, dívida externa, tráfico de armas, consumismo, ditadura e corrupção, analfabetismo, discriminação, terrorismo, atentados à vida (SRS 15-25).

<sup>834</sup> A opção pelos pobres não tem nada a ver com atitudes de paternalismo assistencialista que caracterizam alguns sectores das sociedades abastadas quando confrontadas com as situações de pobreza existentes no mundo. Na maior parte das vezes, esse assistencialismo voluntarista resolve apenas situações pontuais de sofrimento mas não elimina as suas causas. A opção preferencial pelos pobres que caracteriza o cristão é expressão da caridade que tem a sua origem e modelo no amor a Deus pela humanidade.

<sup>835</sup> R. Fabris, *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella, Verbo Divino, 1992, p. 64. Sobre a opção pelos pobres na Bíblia ver também J. Pixley; C. Boff, *Opção pelos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 37-87.

<sup>836</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137.

A Igreja considera a promoção do bem-estar social e humano parte integrante da sua missão. As obras de caridade constituem o supremo teste de uma fé genuína (cf. Tg 2,15-17); o mandamento do amor ao próximo foi sempre considerado o critério que julgará toda a prática religiosa (cf. Mt 25,31-46;). Porém, muitas vezes, a acção sócio-caritativa dos cristãos foi vista como uma prática piedosa de primeira ordem para salvar a própria alma, e não como parte integrante da missão profética da Igreja.

É neste contexto de pobreza e de destituição que o XV Capítulo Geral afirma que a vocação missionária é um chamamento ao diálogo profético com os pobres e os marginalizados «para ver como promover o desenvolvimento humano integral»<sup>837</sup>. A *Declaração do Capítulo* enumera várias categorias de pobres, reconhecendo que os materialmente pobres são os primeiros a sofrer com as crises económicas e as convulsões sociais. Depois faz referência àqueles que são marginalizados, discriminados e oprimidos por outras razões, como o sexo, a raça, a aparência, a condição física, a idade, as opções políticas ou as habilitações académicas. Por tudo isto, os missionários querem, conjuntamente com os pobres e marginalizados, enfrentar as situações de opressão existentes na Igreja e no mundo e lutar por uma liberdade mais plena.

Acima de tudo, no diálogo profético com os pobres e marginalizados, o missionário é desafiado a viver pobre no sentido cristão, assumindo uma atitude de desprendimento que é expressão de amor, solidariedade com os pobres e um protesto

---

<sup>837</sup> LTS §60. O Concílio Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et spes*, afirma que a Igreja deve favorecer todos os factores que contribuem para o desenvolvimento. Recorda, porém, que «a finalidade fundamental da produção não é o mero aumento dos produtos, nem o lucro ou o poderio, mas o serviço do homem» (GS 64). O desenvolvimento ao serviço da pessoa e do bem comum permanecerá o fio condutor, a ideia básica de todos os pronunciamentos posteriores da Igreja nesta matéria. Em 1967 o papa Paulo VI publicava a encíclica *Populorum progressio*, um texto fundamental para compreender a posição da Igreja a respeito do desenvolvimento. Segundo Paulo VI o desenvolvimento «não se reduz a um simples crescimento económico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo» (PP 14). Defende o destino universal e social dos bens (PP 22-23) e coloca sempre a pessoa humana como critério de desenvolvimento, ao serviço do qual todos os programas devem estar orientados, pois «economia e técnica não têm sentido, senão em função do homem, ao qual devem servir» (PP 34). A Igreja defende a promoção de todos os meios que conduzam a uma vida mais humana e digna, à erradicação da pobreza, da doença, da injustiça social, da guerra; não apoia um modelo de desenvolvimento que tenha apenas como objectivo o lucro e o poder, mas defende que o bem-estar material deve ser acompanhado do bem-estar espiritual. O valor supremo do desenvolvimento nunca é o mero progresso em si, mas a pessoa humana. Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate* (2009), afirma que Paulo VI tinha uma visão articulada de desenvolvimento e retoma algumas das suas temáticas tendo em conta a situação de crise económica e financeira de então.

contra a pobreza<sup>838</sup>. Deste modo, o missionário deve não só lutar contra a pobreza e o atropelo dos direitos humanos mas, sobretudo, contra o pecado que radica no coração do homem e que é a causa mais profunda das injustiças e sistemas opressores que provocam aqueles males. Por isso, deve promover a solidariedade e a vida fraterna<sup>839</sup>. A nível eclesial, deve promover a participação plena dos pobres nas igrejas locais e a solidariedade entre as igrejas<sup>840</sup>. É desafiado a estar ao lado dos pobres nas suas lutas em prol da dignidade e do bem-estar. Em suma, esta forma de diálogo profético é um desafio a que os missionários estejam sempre lado a lado com os pobres e os marginalizados. É um diálogo difícil mas profundamente evangélico e promotor de novos modelos de comunhão inspirados no Reino de Deus<sup>841</sup>.

A opção por este grupo de interlocutores do diálogo profético e a defesa das suas causas é fundamental para a credibilidade da missão da própria Igreja, pois, como diz J. Fuellenbach, se a Igreja perde os pobres, trai a razão da sua existência que é proclamar a Boa Nova aos pobres no modo como Jesus entendeu a sua própria missão<sup>842</sup>. Todas as orientações que buscam sensibilizar os missionários para um diálogo permanente e sincero com os pobres e os marginalizados servem, na terceira parte do documento capitular, para sugerir algumas iniciativas concretas que no terreno podem aliviar o sofrimento e combater a exclusão. Assim, para promover o diálogo profético com os pobres e os marginalizados, indicam-se os seguintes caminhos: combater o racismo dentro e fora da Congregação<sup>843</sup>, trabalhar pela integridade da criação adoptando um estilo de vida mais amigo do ambiente e respeitador da criação<sup>844</sup>, defender a igualdade de direitos entre mulheres e homens<sup>845</sup>, trabalhar com os migrantes e os refugiados<sup>846</sup> e cuidar dos doentes da SIDA, cooperando na mentalização sobre esta matéria, no apoio

---

<sup>838</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 381-386.

<sup>839</sup> Cf. LTS §61.

<sup>840</sup> Cf. *Ibid.*, §62.

<sup>841</sup> Cf. *Ibid.*, §63.

<sup>842</sup> Cf. J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*, p. 222.

<sup>843</sup> Cf. LTS §81.

<sup>844</sup> Cf. *Ibid.*, §82.

<sup>845</sup> Cf. *Ibid.*, §85.

<sup>846</sup> Cf. *Ibid.*, §86.

às vítimas e ajudando a superar a marca de condenação que frequentemente as acompanha<sup>847</sup>.

### 3.3. Pessoas de outras culturas

O terceiro grupo de interlocutores do diálogo profético é composto pelas pessoas de outras culturas. Com elas, diz o XV Capítulo Geral, os missionários do Verbo Divino querem aprender a partilhar a rica variedade de dons do Senhor da vida e fomentar o encontro vivificante do Evangelho com as diversas culturas e ambientes multiculturais do mundo de hoje<sup>848</sup>. A *Declaração do Capítulo* não propõe nenhuma definição de cultura, mas o modo como utiliza este conceito revela uma compreensão de cultura influenciada por recentes investigações na área da antropologia e da missiologia. O texto usa o plural «culturas» e alude aos seus elementos positivos e negativos, salientando que o lado sombrio das culturas é caracterizado por elementos de pecado e de morte que necessitam ser redimidos.

O mundo é culturalmente plural, não só no sentido em que existem muitas culturas diferentes, mas sobretudo no sentido em que elas co-existem lado a lado. A cultura entendida como sinónimo de erudição ou um conjunto de valores e comportamentos imutáveis enraizados no mundo greco-romano é hoje considerada obsoleta. É verdade que esta visão classicista da cultura dominou e influenciou a política e a teologia durante séculos e, conseqüentemente, a maneira como a Igreja entendia a sua actividade missionária. Segundo esta visão, todos os povos que não estivessem dentro dos parâmetros culturais classicistas, eram considerados inferiores, selvagens, primitivos e ignorantes e, como tal, passíveis de educação, conversão e objecto de campanhas civilizadoras.

---

<sup>847</sup> Cf. *Ibid.*, §88.

<sup>848</sup> Cf. *Ibid.*, §64.

A investigação conduzida pela antropologia e pela etnografia relativizou a concepção elitista e restritiva de cultura, dando lugar a uma concepção dinâmica<sup>849</sup>. Entre outros, C. Geertz teve um papel determinante na pesquisa que deu origem a novas formas de compreender a cultura e as culturas<sup>850</sup>. Segundo C. Geertz, a cultura é um conjunto de normas, uma espécie de mapa ou guia, que fornece orientação no labirinto da vida. A cultura serve para enfrentar com êxito as dificuldades da vida, neutralizando conflitos, resolvendo problemas e providenciando auxílio, protecção e segurança. É, também, um modelo perante o qual se constroem e avaliam comportamentos. A cultura não é uma realidade privada, mas pública, ou seja, é pertença de um grupo. Ainda, segundo C. Geertz, as culturas têm história, são transmitidas historicamente, não são objectos sem vida, mas sistemas que evoluem ou retrocedem com o tempo.

Desta compreensão da cultura e das culturas decorrem várias consequências. Por exemplo, para compreender uma determinada cultura não é suficiente investigar os seus aspectos cognitivos, conhecer as ideias e doutrinas que a estruturam; é preciso ter em conta os comportamentos sociais expressos em acontecimentos como festividades públicas e rituais familiares ou simplesmente na rotina quotidiana. C. Geertz sublinha, igualmente, que a cultura não é privada, mas pública, e que ela é histórica, no sentido em que se trata de um sistema de significados incorporados nos símbolos que os indivíduos dessa cultura herdaram do passado e transmitem às gerações futuras. Já B. Malinowski<sup>851</sup> defende que a cultura serve as necessidades biológicas e psicológicas do homem, providenciando respostas às diversas funções vitais. Por exemplo, todas as

---

<sup>849</sup> Vários factores têm sido apontados para esta viragem na compreensão da cultura e para o abandono da visão classicista. A crise da modernidade e o contributo da antropologia ocupam decerto um lugar de relevo. No campo da Igreja, é justo destacar o pensamento de B. Lonergan que, ao reflectir sobre os problemas da cultura e da sua relação com a teologia e a religião, ajudou a superar a visão classicista tão arraigada nos ambientes eclesiais. Cf. B. Lonergan, *Method in theology*, pp. 300-302; 362-363; J. Komonchak, «The Church», in V. Gregson, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. Mahwah, Paulist Press, 1988, pp. 233-235.

<sup>850</sup> C. Geertz define cultura como «um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida». C. Geertz, *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books, 1973, p. 89. O relevo aqui dado a C. Geertz não exclui o reconhecimento do contributo dado por outros antropólogos e sociólogos para uma nova compreensão da cultura, nomeadamente Tylor, Durkheim, Malinowski, Boas, Evans-Pritchard, Levi-Strauss e Peter Berger, entre outros.

<sup>851</sup> Cf. B. Malinowski, *Una teoria científica da la cultura*. Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1948.



manifestações culturais relacionadas com a alimentação são respostas à necessidade orgânica de comer; todas as instituições de parentesco e regras matrimoniais estão relacionadas com a função vital da reprodução. Todavia, C. Geertz supera este entendimento funcionalista da cultura propondo uma leitura holística, considerando as culturas como sistemas orgânicos, possuidoras de uma cosmovisão que permite ao ser humano não só agir com sentido, mas também experimentar a sua presença no mundo e na história como plenamente significativa.

Na Igreja, esta viragem conceptual coincidiu com o Concílio Vaticano II, sendo hoje corrente a utilização do termo «cultura» no sentido sociológico e etnológico. A constituição dogmática *Gaudium et spes* sinaliza esta mudança ao afirmar que a palavra cultura

«designa tudo aquilo com que o homem apura e desenvolve os variados dotes do corpo e do espírito, com que procura submeter o universo ao seu poder, pelo conhecimento e pelo trabalho; torna mais humana a vida social tanto na família, como em toda a comunidade civil mediante o progresso dos costumes e instituições; e, finalmente, no decurso dos tempos, exprime, comunica e conserva, nas suas obras, as grandes experiências espirituais e aspirações para que sirvam ao progresso de muitos, e de todo o género humano» (GS 53).

Ainda no mesmo parágrafo, a Igreja reconhece a existência de uma pluralidade de culturas, considerando-as como diferentes modos de «usar as coisas, de trabalhar, de exprimir, de praticar a religião, de formar os costumes, de estabelecer leis e instituições jurídicas, de fazer progredir as ciências e as artes e de cultivar a beleza», que dão origem a «diversos estilos de vida e a diversas escalas de valores» (GS 53). Isto significa que vivemos num mundo onde coabitam diferentes formas de estar, organizar a sociedade, expressões artísticas, religiosas, simbólicas, etc. O mundo está cada vez mais globalizado e, paradoxalmente, mais dividido; por isso, o diálogo é cada vez mais necessário<sup>852</sup>.

---

<sup>852</sup> No discurso que proferiu, a 9 de Novembro de 2002, por ocasião da celebração dos 70 anos da fundação da Universidade de Nanzan, no Japão, o Superior Geral da SVD, Antonio Pernia, opunha o diálogo ao terrorismo e ao fundamentalismo, apresentando-o como «a recusa em impor aos outros a nossa própria visão da verdade». No mesmo discurso, A. Pernia afirmava que o diálogo está construído sobre três pressupostos: 1) não há uma única visão do mundo; mas, de facto, há tantas formas de ver o mundo, quantas as culturas; 2) a verdade é sempre maior que aquilo que cada um pode apreender e compreender e, por isso, sempre podemos aprender dos outros; 3) uma humanidade comum nos une e, por isso,

De modo a enquadrar as orientações que o XV Capítulo Geral propõe para o diálogo profético com pessoas de outras culturas, é conveniente recordar que, actualmente, quer as ciências humanas, quer a teologia, evitam falar em culturas superiores e culturas inferiores. É também pacífica a afirmação da existência de uma pluralidade de culturas. Sendo criações do engenho humano, todas as culturas estão obviamente marcadas pelo bem e pelo mal, pelo positivo e pelo negativo. Cada uma delas funciona como um sistema orgânico que proporciona respostas, sobretudo através dos símbolos, às questões com que a vida, quer individual, quer social, é constantemente confrontada.

As pessoas partilham uma determinada cultura e agem de acordo com as regras, normas e convicções que lhes foram transmitidas e ensinadas<sup>853</sup>. Todavia, é importante ter em atenção que a cultura não é um facto social homogéneo, nem estável; é um fenómeno heterogéneo e em constante mutação, pois não sendo estáticas, as culturas influenciam-se reciprocamente. Neste processo, algumas desaparecem, outras transformam-se, outras fecham-se e isolam-se. Perante a diversidade de culturas podemos cair em duas atitudes. A primeira atitude consiste em considerar a própria

---

podemos dialogar uns com os outros. Cf. A. Pernia, «Homini dignitati. Las escuelas de Nanzan 1932-2002», *Arnoldus Nota* (Noviembre-Diciembre 2002), p. 2.

<sup>853</sup> Socialização é o nome dado pelos antropólogos ao processo de aprendizagem de uma cultura, uma maneira de ser e de estar através da qual um indivíduo se torna membro de uma sociedade. Cf. P. Berger; T. Luckman, *The social construction of reality*, pp. 129-183. A este processo também se pode chamar enculturação. Na prática os dois termos são quase sinónimos. A enculturação processa-se primeiramente através da observação e da imitação. Desde tenra idade as crianças aprendem a comportarem-se dentro dos limites considerados aceitáveis pela sua cultura, por exemplo na maneira de comer, saudar, vestir ou brincar. Através deste processo, os indivíduos interiorizam os significados que a sociedade onde nasceram atribui a todos os acontecimentos e objectos do mundo que os rodeia. Os antropólogos recordam-nos que este processo não é exclusivamente cognitivo. Pelo contrário, decorre num ambiente carregado de emoções desde a mais tenra infância. Cf. L. Luzbetak, *The Church and cultures*, p. 182. Esta aprendizagem torna possível a convivência social, porque permite saber de antemão o que um indivíduo pode esperar dos outros em determinadas situações. Aculturação é outro conceito que importa clarificar. Refere-se ao contacto entre duas culturas, dois sistemas de símbolos, valores e visões do mundo. Devemos a M. Herskovits, a definição de aculturação e a elaboração dos vários tipos de relações que podem ocorrer quando dois sistemas culturais entram em contacto. Essa relação pode ir da aceitação mais ou menos tolerada dos valores da outra cultura até à rejeição total. A aculturação pode verificar-se num contexto de respeito mútuo e tolerância ou num contexto de conflito e manipulação. De qualquer modo, as duas culturas sofrem influências recíprocas. Às vezes, acontece que uma cultura tende a assumir atitudes imperialistas, reclamando para si o estatuto de cultura normativa. É considerada superior, pelos seus detentores, devido ao seu poder económico, político e militar. Isto pode conduzir ao abuso da aculturação, frequentemente designado como dominação cultural. Cf. M. Herskovits, *Acculturation. The study of culture contact*. Gloucester, Smith, 1938; A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*. Maryknoll, Orbis Books, 1988, pp. 6-10.

cultura como a cultura superior e normativa. Esta postura foi corrente entre os europeus até muito recentemente. Julgando-se possuidores de uma cultura superior, tentaram por todos os meios exportá-la e implantá-la por esse mundo fora. A missão de cariz colonialista foi, naturalmente, um dos instrumentos desse projecto político e civilizacional<sup>854</sup>. A outra atitude é um relativismo radical que considera que todas as expressões culturais são boas desculpando, com recurso à tradição e à cultura, os maiores atentados à dignidade da pessoa. Face a todas estas dificuldades, o diálogo intercultural é uma exigência da missão.

A relação entre o cristianismo e as culturas foi sempre uma questão aberta, e ao longo da história essa relação nem sempre primou pelo diálogo. Numa obra, intitulada *Cristo e a cultura*, H. R. Niebhuhr<sup>855</sup> sistematiza em cinco tipos as diferentes formas de relação que foram sendo estabelecidas: Cristo contra a cultura; o Cristo da cultura; Cristo acima da cultura; Cristo e a cultura em paradoxo; Cristo transformador da cultura. Para todos estes modos de relação podemos encontrar no Novo Testamento fundamentos bíblicos pelos quais se justificam. Contudo, o mesmo autor reconhece que todos estes modelos são respostas parciais, não havendo resposta plena e definitiva. Cada época tem de renovar o diálogo fé-cultura que, na opinião do papa Paulo VI, é o mais crucial da Igreja contemporânea. «A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida – escreve o papa – o drama da nossa época»; por isso, «importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou, mais exactamente, das culturas» (EN 20).

O diálogo com este grupo de interlocutores tem em conta o lugar cimeiro que a inculturação tem ocupado na reflexão e nas preocupações pastorais da Igreja nas últimas décadas. No caso concreto da Congregação do Verbo Divino, o documento final do XV Capítulo apresenta o modo como tem procurado dar resposta às questões levantadas pelo permanente diálogo entre a fé e a cultura. O diálogo profético com pessoas de

---

<sup>854</sup> O eurocentrismo como imagem de marca da identidade europeia parece ter-se esgotado. Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a descolonização, a Europa política abandonou o centro do palco da história. Nos séculos XIX e XX a Europa exportou-se a si mesma, incluindo gentes e ideias, para todo o mundo. Hoje, o continente europeu é mais espectador que actor no palco mundial, a nível político, económico e militar.

<sup>855</sup> Cf. H. R. Niebuhr, *Christ and culture*. New York, Harper & Row, 1951.

outras culturas acarreta consigo algumas exigências e tem consequências na vida das comunidades religiosas e da própria Igreja. Em primeiro lugar, exige um contínuo esforço de conversão pessoal e comunitária traduzido, por exemplo, na abertura ao outro, na crescente sensibilidade para com os estrangeiros, na aprendizagem da língua e dos costumes do povo no meio do qual o missionário trabalha. O diálogo com pessoas de outras culturas exige, a nível pessoal, um contínuo esforço de conversão, de morte para o etnocentrismo e racismo e a adopção de um espírito mais «católico» no sentido de universal, sensível à identidade cultural do próximo.

O diálogo profético com as outras culturas também coloca exigências ao nível interno da vida das comunidades verbitas, na medida em que o empenho no diálogo exige um renovado compromisso para testemunhar o amor universal de Deus no trato quotidiano. A vida nas comunidades internacionais e interculturais características da SVD está, às vezes, acompanhada de malentendidos e preconceitos que é necessário superar<sup>856</sup>.

Em termos práticos, não é possível dialogar com pessoas de outras culturas nem anunciar o Evangelho em ambientes culturais desconhecidos sem um contínuo processo de aculturação que exige aprendizagem da língua, da cultura, da mentalidade e dos costumes. Os documentos da Igreja são peremptórios nesta matéria e, neste sentido, as palavras de João Paulo II na encíclica *Redemptoris missio* permanecem actuais ao defender que os missionários provenientes de outras igrejas e países «devem inserir-se no mundo sócio-cultural daqueles a quem são enviados, superando os condicionalismos do próprio ambiente de origem» (RM 53).

---

<sup>856</sup> Cf. LTS §65. A const. 501 afirma que o objectivo de todas as actividades educativas e formativas na Congregação do Verbo Divino é o crescimento na união com o Verbo do Pai feito homem e com a comunidade religiosa e missionária «formada por confrades dos países e culturas mais diversos», pela força do Espírito Santo. E a const. 303.1 diz que uma nota peculiar das comunidades verbitas «é o facto de pessoas de diferentes países viverem e trabalharem juntas». A esta nota peculiar costuma chamar-se «internacionalidade». Todavia, hoje é preferível falar-se em comunidades interculturais, porque, segundo Antonio Pernia, o ideal da comunidade verbita não é simplesmente uma comunidade formada por membros de nacionalidades ou culturas diferentes, que é o que significa a internacionalidade. Também não são simples comunidades multiculturais onde as pessoas de origens e culturas diferentes coexistem lado a lado. O ideal é uma comunidade religiosa onde as diferentes culturas dos seus membros possam interagir com cada um e, desse modo, mutuamente enriquecer os membros da comunidade como um todo. Isto poderia ser designado pelo termo «interculturalidade». Cf. A. Pernia, «Comedy and missionary communion. Mission as holy folly», *SEDOS Bulletin* 41 (2009), pp. 17-26.

O diálogo com as outras culturas conduz-nos obrigatoriamente à temática da inculturação<sup>857</sup>. No seguimento de Aylward Shorter podemos definir a inculturação como um diálogo progressivo, uma relação criativa e dinâmica, entre a fé e as culturas.<sup>858</sup> Desta definição podemos retirar algumas consequências. Em primeiro lugar, a inculturação exige o anúncio explícito do Evangelho numa determinada cultura. Isto requer da parte do missionário uma atitude de abertura, aprendizagem e receptividade aos valores dessa cultura. Porém, a inculturação não se limita à inserção da fé em culturas que ainda não tiveram contacto com o cristianismo, pois sendo um diálogo progressivo, a inculturação requer continuidade em todos os contextos culturais e não apenas nos chamados países de missão. Mesmo em países ou culturas onde o primeiro encontro com o cristianismo teve lugar há já muitos séculos, é necessária uma presença inculturada da fé cristã e um diálogo permanente entre a fé e a cultura. Em segundo lugar, esta noção implica que a fé cristã não pode existir senão numa forma cultural. Todo o missionário transporta consigo a fé nos moldes da sua cultura, incluindo as categorias filosóficas, conceptuais e teológicas do seu meio. Finalmente, a inculturação é mais do que uma mera aculturação. Ela exige um diálogo mutuamente enriquecedor: a fé ilumina e purifica alguns aspectos da cultura; a cultura enriquece a fé cristã com novas formas de viver os valores, com novas expressões de espiritualidade e de vivência cristã. Neste processo, não é só a cultura que é passível de mudança, a própria Igreja também vai mudando.

Deste modo, podemos afirmar que a inculturação é um diálogo permanente e criativo entre o cristianismo e as culturas com as quais entra em contacto. Permanente, porque, por um lado, as culturas não são realidades estáticas e, por outro, cada nova geração necessita de se confrontar com a proposta evangélica; criativo, porque dá origem a formas novas de viver o cristianismo, sem menosprezar a cultura dos povos e

---

<sup>857</sup> O termo «inculturação» foi usado pela primeira vez em sentido teológico, em 1962, pelo padre jesuíta J. Masson, num texto onde chamava a atenção para a necessidade de o catolicismo se inculturar numa variedade de formas. Cf. J. Masson, «L'Église ouverte sur le monde», *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962), p. 1038. Após o Concílio Vaticano II, o termo inculturação começou a usar-se frequentemente em documentos dos jesuítas, depois na linguagem eclesial e, finalmente, em 1979, apareceu pela primeira vez num documento pontifício, na exortação apostólica *Catechesi tradendae*, de João Paulo II, sobre a catequese. Cf. CT 53.

<sup>858</sup> Cf. A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, p. 11.

sem branquear o Evangelho.<sup>859</sup> Ou, como defende Fuellenbach, todas as Igrejas locais têm o dever de inculturar a mensagem cristã de modo que esta possa ser compreendida como mensagem de salvação nos respectivos contextos culturais<sup>860</sup>.

Na encíclica *Redemptoris missio*, João Paulo II considera a inculturação como uma exigência que hoje é particularmente aguda e urgente. Afirma que ela é mais do que mera adaptação exterior, já que a inculturação significa a íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela sua integração no cristianismo, e o enraizamento deste nas várias culturas. A finalidade da inculturação é encarnar o Evangelho nas diversas culturas, transmitindo-lhes os valores evangélicos, assumindo o que nelas existe de bom e renovando-as a partir de dentro (cf. RM 52). Mais à frente, João Paulo II reconhece que a inculturação é, necessariamente, um processo lento e progressivo, que deve envolver todo o povo de Deus e não só os peritos. Um dos pontos principais deste documento é a enumeração dos dois princípios que devem guiar a inculturação: «a compatibilidade com o Evangelho e a comunhão com a Igreja» (RM 54).

Dada a amplidão do debate em torno do diálogo fé-cultura e o lugar cimeiro na actual teologia da missão, não é de estranhar que a inculturação ocupe um lugar de destaque nesta secção do documento capitular. A comunidade local é o agente principal da inculturação. No interior das Igrejas locais, os missionários do Verbo Divino são chamados a fomentar o processo da inculturação para que a Boa Nova seja parte integral do estilo de vida das pessoas. Por sua vez, os impulsos que emergem das diferentes culturas influenciam a interpretação da mensagem evangélica<sup>861</sup>. Ainda no campo do diálogo com as culturas, o documento menciona, de modo genérico, que deve haver um empenho na imensa tarefa de promover os valores das culturas locais que favoreçam a

---

<sup>859</sup> Para um estudo mais amplo da inculturação ver, por exemplo, A. Crollius, «What is so new about inculturation?», *Gregorianum* 59 (1978), pp. 721-738; N. Standaert, «L’histoire d’un néologisme. Le terme ‘inculturation’ dans les documents romains», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), pp. 555-570; P. Schineller, *A handbook of inculturation*. New York, Paulist Press, 1990; A. Chupungco, *Liturgical inculturation. Sacramentals, religiosity, and catechesis*. Collegeville, Liturgical Press, 1992; M. F. Anjos (ed.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis, Vozes, 1995; J. Comblin, «As aporias da inculturação», *REB* 56 (1996), pp. 664-684; 903-929; A. Gittins, «Beyond liturgical inculturation. Transforming the deep structures of faith», *Irish Theological Quarterly* 69 (2004), pp. 47-72; J. Nunes, *Pequenas comunidades cristãs. O ondjango e a inculturação em África/Angola*. Porto, Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng. António de Almeida, 1991, pp. 23-92.

<sup>860</sup> Cf. J. Fuellenbach, *Church. Community for the Kingdom*, p. 222.

<sup>861</sup> Cf. LTS §66.

vida, sem contudo especificar como isso se poderia concretizar, mas reconhecendo que, deste modo, as Igrejas locais ajudarão a enriquecer o património cultural de todos, independentemente das suas crenças<sup>862</sup>.

Recentemente têm sido propostas novas terminologias no sentido de ultrapassar alguns problemas levantados pela inculturação. Assim, em vez de inculturação, alguns autores preferem falar de «interculturalização», argumentando que esta acentua melhor e torna mais explícito o processo de reciprocidade da interacção cultural a nível pessoal e social.<sup>863</sup> Isto, porém, não significa que na inculturação não estivesse presente o intercâmbio e o mútuo interagir. Só que, dizem os seus críticos, face à crescente globalização e às mudanças culturais, assim como à consciência de que todos os membros de uma determinada sociedade pertencem, não a uma, mas a múltiplas culturas e têm várias identidades culturais, a noção de interculturalização exprime melhor o processo necessário para a vida e a missão nesse contexto cambiante.

Na secção do documento final relativa à resposta missionária verbal, o Capítulo Geral destaca o trabalho entre os povos indígenas como uma expressão do diálogo profético com gente de outras culturas. Esse trabalho traduz-se na promoção do processo de inculturação, em solidariedade com eles na luta pela sua terra, cultura, língua e identidade, procurando em conjunto encontrar caminhos que os ajudem a alcançar o seu desenvolvimento integral. Para serem capazes de realizar este serviço missionário, os verbitas comprometem-se a aprender as suas línguas e a conhecer as culturas locais<sup>864</sup>.

Inserir-se numa cultura diferente da própria é, sem dúvida, uma tarefa árdua e que não se alcança simplesmente com boa vontade. Por um lado, o missionário deve dedicar-se ao estudo da outra cultura, através de um processo de aprendizagem que possibilite a aquisição de conhecimentos, por exemplo, ao nível da língua, dos costumes e dos rituais e, assim, adquirir competências que lhe permitam interagir com a

---

<sup>862</sup> Cf. *Ibid.*, §67.

<sup>863</sup> Sobre esta matéria, cf. R. Kisala, «Formation for intercultural life and mission», *Verbum SVD* 50, fasc. 3 (2009), pp. 333-339. Sobre comunidades interculturais ver a conferência de Antonio Pernia, «Comedy and missionary communion», proferida em 6 de Dezembro de 2008, em Roma, no simpósio «Mission as holy folly», realizado para celebrar o ano centenário da morte dos santos Arnaldo Janssen e José Freinademetz. Cf. A. Pernia, «Comedy and missionary communion. Mission as holy folly», pp. 17-26.

<sup>864</sup> Cf. LTS §94.

população. Mas, por outro lado, paralelamente ao estudo da outra cultura, é necessário aliar uma atitude que os teólogos chamam «incarnacional» e cujo modelo é a encarnação de Jesus. Jesus Cristo, sendo de condição divina assumiu a condição humana (cf. Fl 2,6-8) e, como tal, teve de passar pela experiência da aprendizagem cultural, enculturando-se na vida e na religião da Palestina do século I. Por isso, a encarnação de Jesus Cristo é considerada um modelo de inculturação. Ao assumir a condição humana, o Filho de Deus aceitou viver numa determinada época histórica e num espaço geográfico específico. Jesus nasceu e viveu no primeiro século da nossa era, na Palestina, ao tempo ocupada pelos Romanos. Pertenceu a uma família concreta, cresceu numa pequena cidade da província, integrou-se num ambiente social específico, recebeu uma educação igual à dos meninos judeus do seu tempo e aprendeu na sinagoga local as tradições religiosas do seu povo. Enquanto crescia em Nazaré, Jesus ia socializando-se ou, para usar a linguagem dos antropólogos, ia enculturando-se na cultura da Palestina de então (Lc 2,1-2). A época histórica em que nasceu e viveu, o país real onde exerceu o seu ministério e a cultura e a religião onde foi educado, influenciaram o seu modo de ser e de agir, em suma, a sua missão.

O Concílio Vaticano II refere-se à encarnação como o modelo a seguir pela Igreja para se adaptar às culturas do mundo onde deseja anunciar o Evangelho. Assim como pela encarnação Cristo se tornou judeu e proclamou a sua mensagem num contexto judaico, também a Igreja tem de assumir a realidade onde vive de modo a anunciar a mensagem do Evangelho para que todos a entendam. A Igreja «deve inserir-se em todos esses agrupamentos, impelida pelo mesmo movimento que levou o próprio Cristo, na encarnação, a sujeitar-se às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu» (AG 10). Imitando a Cristo, a Igreja deve tornar-se parte da cultura onde se insere, falar a sua linguagem e compreender os seus universos simbólicos. Só assim a sua mensagem pode ser captada pelos receptores. O diálogo dos missionários com pessoas de outras culturas não pode efectuar-se sem uma atitude de aprendizagem e



de inserção na nova cultura, que requer sensibilidade apurada face aos valores, costumes e práticas dos outros e a sua compreensão à luz dos valores do Evangelho<sup>865</sup>.

### 3.4. Membros de outras tradições religiosas e ideologias seculares

Observando as estatísticas sobre o panorama religioso do mundo, nas últimas cinco décadas, vemos que, por um lado, a configuração religiosa do mundo é manifestamente plural e, por outro, acentuaram-se algumas tendências na distribuição demográfica dos crentes. O cristianismo, o islamismo, o hinduísmo e o budismo são as religiões com maior número de membros. Além destas, o panorama religioso inclui muitas outras religiões, crenças e movimentos de cariz espiritual, com destaque para o judaísmo, o xintoísmo, o taoísmo e o jainismo. Finalmente, para o mapa ficar completo, não se podem esquecer os ateus e os agnósticos. Dados recentes revelam que, a partir dos anos 70 do século passado, ocorreu um acentuado crescimento no islamismo e um ligeiro aumento no número de hindus e budistas. Por outro lado, diminuíram os seguidores das religiões tradicionais, nomeadamente africanas, em parte devido às conversões ao islamismo e ao cristianismo<sup>866</sup>.

A pluralidade das religiões e a diversidade perceptível nas estatísticas traduz o que está a acontecer na vida das pessoas e dos grupos. Hoje em dia é comum o relacionamento com pessoas de outras religiões. Nas grandes cidades da Ásia os cristãos

---

<sup>865</sup> S. Lingenfelter e M. Mayers defendem a importância da encarnação como modelo para a missão e apresentam pistas pertinentes para que os missionários possam enfrentar os problemas e as tensões resultantes de concepções diferentes relativamente a realidades correntes de cada cultura como, por exemplo, os conceitos de tempo e de produtividade, a hierarquização social, o modo como gerir crises ou organizar projectos, o sentido de auto-estima («self-worth») e de respeitabilidade social. Cf. S. Lingenfelter; M. Mayers, *Ministering cross-culturally. An incarnational model for personal relationships*. Grand Rapids, Baker Academic, 2003, pp. 13-25; 113-122.

<sup>866</sup> Segundo dados estatísticos recentes, os cristãos serão à volta de 2,1 biliões; os muçulmanos rondam os 1,3 biliões; os hindus são 900 milhões; 400 milhões seguem as religiões tradicionais chinesas; os budistas rondam os 380 milhões; os siques perfazem 23 milhões e os judeus são cerca de 15 milhões. Há ainda zoroastrianos, jainistas, seguidores das religiões tradicionais africanas e membros dos novos movimentos religiosos. A todos estes há ainda a somar os agnósticos e os ateus. No campo das estatísticas sobre as religiões há a destacar, pela sua credibilidade, os trabalhos de D. Barrett publicados regularmente na revista *International Bulletin of Missionary Research*. Ver, também, D. Barrett, *World christian encyclopaedia. A comparative survey of churches and religions - AD 30 to 2200*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

convivem e trabalham com budistas, muçulmanos e hindus; na África vivem lado a lado com os praticantes da religião tradicional e membros de outras religiões, a ponto de ser possível encontrar cristãos, muçulmanos e animistas na mesma família. Na Europa e na América, os cristãos deparam-se, não só com os seguidores das grandes religiões do mundo, mas também com os membros de novas religiões, seitas e filosofias de vida que colocam novos desafios à milenar cosmovisão cristã. Diariamente, pessoas de religiões diferentes partilham locais de trabalho, habitam nas mesmas áreas geográficas, participam nas mesmas manifestações culturais e artísticas. De facto, o nosso mundo é religiosamente plural, não no sentido em que existem mais religiões do que no passado, mas no sentido em que elas coexistem lado a lado como já há muito não acontecia. É plural, também, pela consciência que temos da sua existência e da sua importância. O judaísmo, o islão, o budismo, o hinduísmo e outras religiões deixaram de estar confinadas aos territórios onde nasceram e historicamente se desenvolveram. Pelo contrário, estão presentes, com maior ou menor influência, em todas as latitudes e não podemos ignorar a sua presença. A sua piedade, as suas expressões artísticas, os seus sistemas filosóficos e os seus parâmetros morais constituem, frequentemente, um desafio para os cristãos. De facto, a sua proximidade levanta questões pertinentes, sobretudo acerca da validade e da veracidade das propostas que cada uma delas oferece sobre os mais diversos assuntos que dizem respeito à existência do homem, à sua presença no mundo, ao sentido da vida, ao futuro da humanidade, à própria concepção da pessoa e da história. Muitas vezes, ficamos impressionados com o seu fervor e somos questionados pelos seus rituais, técnicas de meditação ou zelo colectivo<sup>867</sup>.

Alguns autores<sup>868</sup> comparam a actual conjuntura de pluralismo religioso a um supermercado, onde as várias religiões coexistem numa situação de competição, não só entre elas, mas também com cosmovisões não religiosas, cada qual oferecendo as suas

---

<sup>867</sup> M. Aebischer-Crettol defende que o diálogo inter-religioso é mais do que um fenómeno ocasional exigido pela sociedade actual e fruto da convivência entre as religiões. Existem razões internas ao cristianismo que sustentam o diálogo e que se encontram na Bíblia e na vida e obra de Cristo. A autora sustenta que o pluralismo é um desejo de Deus, faz parte do seu plano salvífico. É nosso dever reconhecer nos outros a parte de verdade que eles detêm e fazê-la nossa. Cf. M. Aebischer-Crettol, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 2001, pp. 640-647.

<sup>868</sup> A título de exemplo, veja-se P. Berger, *The sacred canopy*, p. 138.

respostas para as questões que o homem levanta sobre a existência, o futuro, a morte ou o sentido da vida. Na opinião de Peter Berger, esta conjuntura favorece duas correntes de pensamento e de prática religiosa. Por um lado, promove uma atitude de relativismo, considerando que todas as religiões são iguais, sendo irrelevante seguir esta ou aquela. Por outro lado, facilita o sincretismo religioso, que se manifesta, por exemplo, na criação de uma espécie de religião pessoal onde cada pessoa recolhe das várias religiões aquilo que mais lhe agrada produzindo uma síntese a seu gosto, encontrando deste modo as respostas mais apropriadas para os seus problemas existenciais e satisfazendo as suas carências espirituais.

O facto de haver uma maior percepção da existência e acção das várias religiões não significa que não existam problemas e conflitos que têm na religião o seu epicentro. Na verdade, num mundo religiosamente plural ainda há muita ignorância, preconceitos e medo a respeito das outras religiões. Existe um desconhecimento generalizado das outras religiões, suas crenças, rituais e história. Ora, a ignorância faz crescer os preconceitos e ambos geram o medo. Há, igualmente, ideias feitas e estereótipos mútuos que transmitem uma imagem errada das religiões. O desconhecimento do outro é quase sempre fonte de incompreensão e de temor. Infelizmente, em diversas ocasiões, gera hostilidade. No caso específico das religiões, o desconhecimento e os preconceitos geram frequentemente atitudes fundamentalistas que excluem o outro e as suas crenças e tradições religiosas<sup>869</sup>.

O quarto grupo de interlocutores do diálogo profético engloba, na perspectiva do XV Capítulo Geral da SVD, três sub-grupos: 1) as outras igrejas cristãs; 2) os

---

<sup>869</sup> Há estudos diversos sobre a relação entre a religião e a violência. Num interessante estudo sobre a relação entre as religiões e a violência inter-religiosa, C. Duquoc, «Du dialogue inter-religieux», *Lumière et Vie* 222 (1995), pp. 61-75, argumenta que este tipo de violência seria fruto das pretensões do «Último» que rege as sociedades. A violência religiosa seria uma forma de manter a ordem social e cósmica sob a égide do Último (p. 64). As razões da intransigência cristã reportam-se a dois dados fundamentais da fé cristã: a Eleição e a Encarnação. Todavia, C. Duquoc também encontra elementos que contrariam a intransigência, nomeadamente o acto da criação e o imperativo ético. Porém ele acha que o cristianismo apenas entrou num caminho de tolerância e diálogo por pressão externa (p. 71). É necessário procurar intrinsecamente as razões para a abertura, o diálogo e a tolerância. Essas razões encontram-se na vida e obra de Jesus Cristo, nomeadamente a sua morte e ressurreição. E, também, deve basear-se num critério do «Último»: fazer viver (p. 74). O diálogo será então conversão mútua (p. 74). M. Aebischer-Crettol, na obra atrás referida, segue Duquoc quando diz que a raiz da violência religiosa não reside na sua mediocridade ou imoralidade mas na vontade de cada religião se considerar a única verdadeira. Cf. M. Aebischer-Crettol, *Vers un oecuménisme interreligieux*, p. 641.

seguidores de outras tradições religiosas; 3) pessoas comprometidas com diversas ideologias<sup>870</sup>. Através do diálogo profético com estes interlocutores, os missionários abrem-se à escuta da voz do Espírito de Deus que os chama para servir. O documento esclarece que este diálogo é particularmente importante naqueles países ou regiões onde os católicos constituem a maioria da população, pois, caso contrário, poderiam ser suspeitos de promover o diálogo como uma mera tática naquelas situações onde os católicos são menos numerosos.

O diálogo profético com outras tradições religiosas e ideologias seculares é um caminho da missão que tem consequências na vida pessoal, comunitária e eclesial. Este tipo de diálogo é muito difícil e delicado, daí que os delegados capitulares defendam o cultivo urgente de algumas atitudes, na esfera da relação interpessoal, tais como a confiança em lugar da suspeição e o fomento de uma vida comunitária acolhedora e aberta aos diversos estilos de oração e expressões de fé e promotora de um espírito de colaboração entre todos<sup>871</sup>. Na Igreja, o compromisso com o diálogo deve levar os missionários verbitas a animarem os membros de cada Igreja local a «cultivar atitudes de tolerância, abertura e respeito, tanto no trato recíproco como no relacionamento com seguidores de outras tradições religiosas e ideológicas»<sup>872</sup>. Em colaboração com a Igreja local, devem igualmente trabalhar com pessoas de outras religiões e ideologias em projectos comuns, nomeadamente aquelas iniciativas que promovem a paz e o desenvolvimento humano integral. De igual modo, é importante o seu contributo em projectos que tenham como objectivo promover a tolerância religiosa, o respeito e a compreensão mútua, a liberdade de consciência e a estima pelos valores humanos. Finalmente, não se exclui a partilha da experiência do Transcendente num diálogo

---

<sup>870</sup> Cf. LTS §68. O texto é omissivo quanto à caracterização das ideologias deste terceiro subgrupo. Contudo, pelo teor das discussões na assembleia capitular parece-nos que neste subgrupo se incluem, em primeiro lugar, aqueles que defendem o humanismo ateu. As Constituições da Congregação do Verbo Divino apontam na mesma direcção ao afirmarem que os verbitas devem «estar abertos e preparados para um confronto leal com os defensores de convicções puramente humanistas e ateias» (const. 114.3). No decorrer do Capítulo, houve uma proposta para substituir ideologias seculares por cosmovisões, pelo menos na tradução alemã («Weltanschauung»). Cf. «Summary of groups one to twelve», p. 6. O texto não esclarece as razões desta proposta.

<sup>871</sup> Cf. LTS §69.

<sup>872</sup> *Ibid.*, §70.

orante<sup>873</sup>. Como resposta concreta a estas orientações, o XV Capítulo Geral recomenda que se fortaleça a colaboração inter-religiosa e inter-ecuménica e que se promovam encontros nesta área. Do mesmo modo, recomenda que os verbitas rezem frequentemente e publicamente implorando a bênção de Deus sobre as pessoas de outras religiões<sup>874</sup>.

No diálogo profético com este grupo de interlocutores é importante fazer uma distinção entre o diálogo de vida – ou seja, na acção ao nível cívico – e o diálogo ao nível doutrinal. De facto, o texto capitular acentua de modo especial o primeiro nível, consciente de que é nas bases e através das bases que se pode começar a construir relações fraternas e crescer no conhecimento mútuo, geradores de respeito e promotores de proximidade, servindo de contraponto ao preconceito, ao medo e à hostilidade.

É estranho que a *Declaração do Capítulo* não faça quaisquer considerações sobre a teologia das religiões, uma das áreas mais fecundas da teologia contemporânea. Supomos que os membros do Capítulo estivessem a par das últimas intervenções do magistério sobre o diálogo inter-religioso e da vasta produção teológica sobre esta matéria. O acento colocado nas atitudes necessárias para entrar em diálogo com as outras religiões, assim como a consciência de que há vários níveis de diálogo inter-religioso, traduzem esse conhecimento. Parece-nos que, nesta matéria, o objectivo do XV Capítulo Geral não é tomar qualquer posição a favor ou contra determinada corrente teológica, mas motivar os membros da Congregação do Verbo Divino para assumirem com determinação o diálogo com as outras tradições religiosas e ideologias seculares na sua estratégia missionária, promovendo a colaboração entre elas. Talvez seja por isso que, na declaração aprovada pelo Capítulo, não encontramos qualquer crítica às perspectivas actualmente predominantes na teologia das religiões como sejam o inclusivismo e o pluralismo. Por outro lado, também não encontramos perspectivas inovadoras sobre esta matéria. Observamos, contudo, que a teologia das religiões que está subjacente à *Declaração do Capítulo* é de cariz inclusivista<sup>875</sup>.

---

<sup>873</sup> Cf. *Ibid.*, §71.

<sup>874</sup> Cf. *Ibid.*, §83.

<sup>875</sup> Cf. *Ibid.*, §46. B. Stubentauch, *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 16-17, resume os três modelos fundamentais na determinação do

#### 4. Considerações finais

O diálogo profético com os quatro grupos de interlocutores levanta uma questão pertinente. Já existia, relativamente a estes quatro grupos, uma tradição substancial na teologia da missão e na prática missionária da Igreja. Ou seja, o diálogo com os buscadores da fé já estava incluído no mandato missionário de anunciar o Evangelho a todos os povos; o diálogo com os pobres e marginalizados não pode ser isolado do empenho da missão em promover o desenvolvimento e o bem-estar dos povos e defender os seus direitos, sobretudo dos mais fracos e marginalizados; o diálogo com outras culturas tem na inculturação uma das mais promissoras expressões; o diálogo com as pessoas de outras tradições religiosas tem, naturalmente, cabimento no diálogo inter-religioso que ultimamente ocupa um lugar expressivo no debate teológico e pastoral<sup>876</sup>. A questão que se levanta é a seguinte: que novidade introduz o diálogo profético relativamente ao diálogo sem mais qualificativos?

A *Declaração do Capítulo* que temos vindo a analisar é extremamente comedida nesta matéria. O parágrafo 54, onde se faz uma tentativa de descrição do diálogo profético, pouco adianta e esclarece. De certo modo, só o contexto da discussão durante o XV Capítulo Geral e a sua recepção posterior permitem lançar alguma luz sobre o assunto. Da leitura das actas do Capítulo, transparece a ideia de que os delegados capitulares não estavam satisfeitos com a mera afirmação da importância do diálogo na missão, uma espécie de diálogo só para cumprir agenda e estar em sintonia com o sentir da Igreja e as recentes investigações da teologia da missão. De facto, no decorrer do

---

*status* que corresponde às outras comunidades de fé. O modelo exclusivista caracteriza-se por uma atitude de recusa das outras religiões. O rasgo distintivo do modelo inclusivista é um esforço evidente em integrar numa relação positiva os ideais alheios e concepções próprias da divindade. O pluralismo caracteriza-se por uma posição de renúncia, por razões que remetem para a teoria do conhecimento, às pretensões de verdade afirmada em termos normativos. Sobre a teologia das religiões ver, também, J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*; Id., *O cristianismo e as religiões*; C. Geffré, *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*. Paris, Cerf, 2006; A. Torres Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander, Sal Terrae, 2005; C. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida*. Santander, Sal Terrae, 2005.

<sup>876</sup> É vasta a bibliografia sobre o diálogo inter-religioso. Para uma primeira abordagem sobre matéria ver, por exemplo: P. Stilwell, «O diálogo inter-religioso no contexto da missão *ad gentes*», in *Diálogo, testemunho e profecia. Actas do simpósio sobre a missionação*. Lisboa, Obras Missionárias Pontifícias, 2004, pp. 121-137; A. Borges, *Religião e diálogo inter-religioso*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*.

debate capitular, vai-se tendo a percepção de que o diálogo profético aparece como contraponto a um diálogo sem outro objectivo que o próprio acto de dialogar.

É pertinente perguntar que novidade é que o atributo «profético» veio trazer ao diálogo. Significa que há diálogos que não são proféticos? Qual a diferença entre eles? À primeira vista, pode parecer que ao insistir no diálogo se quer colocar em segundo plano o anúncio. Porém, isso não aconteceu, pois o anúncio recuperou importância ao ser acoplado ao diálogo com os que procuram a fé.

O adjetivo «profético» querará significar que, na mente dos capitulares, cada missionário do Verbo Divino deveria ser um profeta? A leitura das actas do Capítulo Geral não permite chegar a essa conclusão e, por isso, não nos parece seguro que tivessem isso em vista. Aliás, não é o missionário que deve ser um profeta, mas profético deve ser o diálogo que o missionário está empenhado em cultivar. O XVI Capítulo Geral, em 2006, introduzirá uma novidade ao defender que o diálogo profético *ad extra* só tem sentido se ele existir também *ad intra*, na vida pessoal e comunitária de cada membro e de cada comunidade verbita. O segundo parágrafo do documento final do XVI Capítulo afirma que o diálogo profético ajudou a reler a primeira secção das Constituições, ou seja, aquela que versa sobre a origem e finalidade do serviço missionário, sua concretização, organização e espírito. É, pois, mais provável que o Capítulo de 2000 quisesse afirmar a prioridade do diálogo, não querendo dizer que os verbitas são profetas, mas que a missão é um diálogo com características proféticas. Aliás, a estrutura de cada um dos quatro diálogos proféticos da secção 3.2. do documento final do XV Capítulo – vida pessoal, vida comunitária, Igreja local e missão *ad extra* – articula bem a ideia de que o missionário não é um funcionário e que a missão, como dizia Paulo VI, começa com o testemunho pessoal e eclesial<sup>877</sup>. O diálogo profético requer a conversão, não do outro, mas de si próprio, para que, uma vez convertido, o missionário dê um testemunho credível do Evangelho de Jesus Cristo.

---

<sup>877</sup> Paulo VI afirma que a Boa Nova há-de ser proclamada, antes de mais, pelo testemunho. Esse testemunho dos cristãos manifesta-se na capacidade de compreensão e de acolhimento, na comunhão de vida e de destino com os demais, na solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom. E, acrescenta: «Assim, eles irradiam, dum modo absolutamente simples e espontâneo, a sua fé em valores que estão para além dos valores correntes, e a sua esperança em qualquer coisa que não se vê e que não se seria capaz sequer de imaginar. [...] Um semelhante testemunho constitui já proclamação silenciosa, mas muito valorosa e eficaz da Boa Nova» (EN 21).





## CAPÍTULO XIII

### DIMENSÕES CARACTERÍSTICAS DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO

As dimensões características s, de acordo com o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino, o terceiro elemento distintivo da sua identidade missionária. A expressão é usada para designar quatro aspectos da vocação missionária que são como que traços da família verbita. Convém esclarecer que as dimensões características não foram descobertas pelo XV Capítulo; de facto, elas traduzem um conjunto de iniciativas, actividades e até estruturas com alguma tradição na Congregação. O XV Capítulo Geral assumiu essa tradição e introduziu três novidades: 1) mudança de terminologia, 2) consagração de apenas quatro dimensões com o estatuto de «características» e 3) a sua articulação com o diálogo profético.

As dimensões características assumidas pelo XV Capítulo são: 1) apostolado bíblico, 2) animação missionária, 3) justiça, paz e integridade da criação, 4) comunicação<sup>878</sup>. Na verdade, estas quatro dimensões características eram realidades que

---

<sup>878</sup> Em 2002, numa publicação sobre as dimensões características, a Cúria Geral faz uma retrospectiva histórica procurando investigar se Arnaldo Janssen já teria de alguma forma reconhecido estas quatro dimensões. A história diz-nos que ele desconhecia a terminologia tal como a usamos hoje. Todavia, um olhar sobre a fundação da SVD revela que as preocupações subjacentes às dimensões características não são uma novidade de hoje. O texto fornece alguns dados da vida do Fundador e da história da Congregação, mostrando como o interesse pelo apostolado bíblico, animação missionária, justiça e paz e comunicação já estavam presentes desde o início. As dimensões características não são uma simples lista de apostolados específicos, mas na opinião do Capítulo são rasgos de família que caracterizam quer a vida comunitária quer a actividade missionária de todos os verbitas. Cf. «Las dimensiones características de la SVD», *En Diálogo con el Verbo* 3 (2002), §§7-22.

já tinham alguma expressão e até um certo estatuto na actividade missionária da Congregação. O XV Capítulo Geral evidenciou quatro dimensões porque considerou que, na trajectória recente da Congregação receberam uma atenção especial e lhes fora atribuído um *status* institucional mais desatacado através da nomeação de coordenadores a nível provincial, zonal e no próprio Generalato<sup>879</sup>. Na verdade, as razões apresentadas pela *Declaração do Capítulo* parecem não ser as mais convincentes, dado que algumas províncias também nomearam coordenadores para outras áreas do serviço missionário como, por exemplo, a pastoral vocacional, sem contudo lhe atribuir o *status* de dimensão característica<sup>880</sup>. Outras províncias sugeriam que a pastoral juvenil e o trabalho paroquial formassem parte das dimensões características<sup>881</sup>. Na primeira parte deste estudo apontámos as razões pelas quais o XV Capítulo Geral optou pela expressão dimensões características em detrimento de outras já em voga na SVD como, por exemplo, prioridades, áreas ou dimensões essenciais. O Capítulo foi buscar essas realidades do serviço missionário, conferiu-lhes maior reconhecimento formal e articulou-as quer com os objectivos da missão (testemunhar o Reino de Deus), quer com os métodos da missão (diálogo profético).

## 1. Definindo as dimensões características

O XV Capítulo Geral fez três observações que ajudam a esclarecer o conceito de dimensões características<sup>882</sup>: 1) as dimensões são mais claramente missionárias quando inseridas no contexto do diálogo profético; 2) não são monopólio de especialistas, mas

---

<sup>879</sup> Cf. LTS §73.

<sup>880</sup> Note-se, porém, que algumas províncias incluem a pastoral vocacional na animação missionária. Há, igualmente, coordenadores zonais da formação e dos ecónomos, sem que a formação e as finanças sejam consideradas dimensões características. Estes coordenadores reúnem regularmente com os membros da Congregação que a nível provincial trabalham nestas áreas.

<sup>881</sup> A discussão capitular sobre as dimensões características revela as dificuldades em encontrar um consenso quer relativamente ao número de dimensões quer à sua definição. Cf. «Minutes», sessão 38, A; «Summary of groups one to twelve», p. 6. De facto, existem muitas características na Congregação do Verbo Divino, algumas das quais estão assinaladas na const. 104 como, por exemplo, a internacionalidade, a componente clerical e laical, a disponibilidade para partir para outras culturas. O debate tem sido inconclusivo e ultrapassa o âmbito deste estudo.

<sup>882</sup> Cf. LTS §§76-78.

marca distintiva de cada missionário verbita, em todas as etapas da sua vida e qualquer que seja o seu apostolado; 3) afectam não só o apostolado e as actividades pastorais, mas também a vida comunitária, pois é em comunidade que os missionários do Verbo Divino devem partilhar a Escritura, animar-se mutuamente para a missão, lutar para que a paz e a justiça reine entre todos e relacionar-se fraternalmente.

Ao fazer estas observações, o XV Capítulo quis acentuar as motivações profundas do trabalho missionário. Por isso, constata que há uma deslocação de acento do «fazer» para o «ser». Embora a palavra «atitudes» não apareça na *Declaração do Capítulo* aplicada às dimensões características, o contexto é esclarecedor, defendendo-se a primazia das disposições interiores que dão vida e forma a todos os compromissos e actividades missionárias. Aquilo que, na história da Congregação, começou por ser uma referência a apostolados especializados e que nalgumas províncias foi traduzido na fundação de estruturas apropriadas – por exemplo, centros bíblicos e serviços de comunicação social – foi sendo reformulado para incluir a ideia de que as dimensões são, antes de mais, atitudes fundamentais que devem inspirar todos os membros da Congregação, mesmo aqueles que trabalham na educação, na administração ou nas paróquias e que, à primeira vista, parece que nada têm a ver com a animação missionária, o apostolado bíblico, a comunicação social ou a promoção da justiça e da paz. Deste modo, ao adoptar o termo «dimensões» em detrimento de prioridades e áreas, o XV Capítulo Geral quis comprometer todos os membros da Congregação do Verbo Divino na nova compreensão da missão.

Qualquer que seja o seu apostolado e o lugar onde vivem, todos os missionários do Verbo Divino estão chamados a fundamentar a sua vida na Palavra de Deus, partilhar com outros os valores do Reino, construir uma sociedade mais justa e desenvolver competências de comunicação para promover relações humanas mais profundas<sup>883</sup>. Por isso, as dimensões características não são funções, actividades, apostolados ou projectos, mas formas de ser, de estar e de agir que identificam a missão. Não se referem só ao trabalho missionário enquanto tal, mas afectam e configuram a vida

---

<sup>883</sup> Cf. «Las dimensiones características de la SVD», §27.

pessoal e comunitária<sup>884</sup>. Elas necessitam de ser vividas no contexto do diálogo profético e da missão *ad gentes*. Em si, as dimensões características não são exclusivas da SVD; outros institutos religiosos e congregações missionárias, movimentos e associações eclesiais, exercem uma acção meritória nestas quatro áreas. Por isso, o Capítulo quis afirmar que, na Congregação do Verbo Divino, só quando vividas no contexto do diálogo profético, as dimensões são características da missão da Congregação<sup>885</sup>. Sem esta ligação ao diálogo profético e à missão *ad gentes*, só por si, as quatro dimensões não expressam suficientemente a missão da Congregação.

No seguimento do Capítulo Geral, o Generalato procurou aprofundar a relação entre o diálogo profético e as dimensões características, assim como a espiritualidade que estas implicam. Na apresentação do opúsculo *As dimensões características da SVD*, A. Pernia propõe uma definição a partir de uma compreensão correcta da própria expressão «dimensões características». Em primeiro lugar, defende que as dimensões características são isso mesmo, ou seja, apenas «dimensões» e não a «coisa em si»; são aspectos da «coisa em si» e como tal não a substituem. A «coisa em si» inclui o serviço missionário e a vida religiosa comunitária. Usando a terminologia do XV Capítulo Geral, «a coisa em si» é constituída pelas diversas formas de diálogo profético que se estabelecem com os quatro grupos de interlocutores ali identificados. Assim, em primeiro lugar, as dimensões características não são a razão de ser do missionário do Verbo Divino, mas a maneira como essa razão de ser é traduzida no terreno e na prática da missão. O acento não deve incidir sobre as dimensões características em si mesmas, mas sobre a razão de ser que identifica a vocação e a missão da Congregação. Em segundo lugar, as dimensões características são «características», ou seja, são marcas que identificam os missionários do Verbo Divino na missão e no modo como vivem a vida religiosa. O facto de serem marcas significa que podemos traçar a sua origem a partir de certas preocupações e interesses do Fundador. Mas, por outro lado, estas dimensões também têm uma componente histórica, ou seja, foram sendo desenvolvidas através dos anos graças às respostas concretas que os discípulos de Arnaldo Janssen,

---

<sup>884</sup> Cf. *Ibid.*, §48.

<sup>885</sup> Cf. LTS §76.

fiéis ao seu carisma, procuraram dar aos desafios da missão em diferentes épocas da história<sup>886</sup>. Por outro lado, sendo marcas que identificam os missionários verbitas, estes estão constantemente desafiados a viver os votos religiosos, a viver em comunidade e a realizar o seu serviço missionário de modo a manifestar sempre as dimensões do apostolado bíblico, da animação missionária, da comunicação, da justiça e da paz.

Dada a visibilidade institucional e a estrutura orgânica das dimensões características, assim como alguma tradição, o seu processo de recepção foi mais fácil e mais rápido do que o conceito de diálogo profético. No rescaldo do Capítulo, algumas províncias constituíram ou revitalizaram prontamente equipas de apostolado bíblico, comunicação social, JPIC e animação missionária. Contudo, em 2002, o Generalato chamava a atenção para o perigo de se enfatizar demasiado as dimensões características à custa do serviço missionário e da vida comunitária, fossilizando-as como fins em si mesmas<sup>887</sup>. Na mesma linha de pensamento, T. Ascheman questiona a forma como, na altura, estava a ser tratada esta matéria. Na sua opinião, a questão principal não é saber se aqueles apostolados concretos estão a ser realizados, mas se neles se faz diálogo profético, ou melhor, se aquelas actividades são feitas através do diálogo profético<sup>888</sup>. Ou seja, em todos os ministérios pastorais e serviços missionários é necessário cultivar as atitudes básicas do diálogo profético que o XVI Capítulo Geral, em 2006, sintetizou de forma lapidar: sair de si e ir ao encontro dos outros, viver centrados na Palavra de Deus, comprometer-se com a transformação do mundo e envolver outros neste processo<sup>889</sup>. Em suma, no percurso entre o XV e o XVI Capítulo Geral ficou claro que, por um lado, as dimensões características referem-se principalmente às atitudes que marcam a vida e o serviço missionário verbita, mais do que aos ministérios específicos de uma instituição e, por outro, elas só alcançam a sua plena realização no contexto do diálogo profético que é a expressão mais adequada para traduzir a vocação missionária *ad gentes* no mundo contemporâneo.

---

<sup>886</sup> Cf. «Las dimensiones características de la SVD», pp. 6-8. No mesmo texto introdutório, A. Pernia considera que estas dimensões características podem, no decorrer da história, dar lugar a outras mais adequadas para responder a desafios missionários que possam surgir.

<sup>887</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>888</sup> Cf. «Interview with Thomas Ascheman», §17, in Anexo.

<sup>889</sup> Cf. LPD §9.

## 2. As quatro dimensões características

Apostolado bíblico, animação missionária, justiça, paz e integridade da criação e comunicação são as quatro dimensões características que o XV Capítulo Geral destacou como traços identificadores da missão da Congregação do Verbo Divino. Na trajectória recente da Congregação, estes elementos adquiriram um estatuto mais institucional com a nomeação de coordenadores a nível provincial, zonal e do Generalato, cuja função é aconselhar, animar, promover, inspirar, desafiar e tecer uma rede de intercâmbio entre os que trabalham nos serviços especializados<sup>890</sup>. O documento capitular limita-se a enumerar as quatro dimensões características, sem acrescentar qualquer descrição do seu conteúdo, remetendo, todavia, para a secção das Constituições (const. 106-115) onde – ainda sem utilizar esta terminologia – são referenciadas como prioridades da missão e vocação verbita. Depois, o texto esclarece que essas dimensões desafiam os membros da Congregação a aprofundar a sua experiência do Verbo Divino sob diversos enfoques. As quatro dimensões ajudam os membros da Congregação a aprofundar a sua união com o Verbo através de modos diferentes, mas intimamente interligados: o Verbo de Deus que se dá a conhecer a cada um tem a ver com a Palavra contida nas Escrituras; é Palavra que os anima e chama a participar na missão; exige um compromisso com a Palavra profética que anuncia a paz, a justiça e a transformação de toda a criação; e é Palavra que se comunica e que procura dar-se aos outros no amor<sup>891</sup>.

### 2.1. Apostolado bíblico

Como já mencionámos, antes de serem oficialmente designadas como dimensões características, aquelas quatro áreas já tinham uma longa história na Congregação do

---

<sup>890</sup> Sobre o papel dos coordenadores das quatro dimensões, cf. «Las dimensiones características de la SVD», §§73-77.

<sup>891</sup> Cf. LTS §74.

Verbo Divino. No caso específico do apostolado bíblico<sup>892</sup>, ela remonta ao próprio Fundador, Arnaldo Janssen. Arnaldo Janssen provinha de uma família onde a leitura da Sagrada Escritura era habitual<sup>893</sup>. Mais tarde, como sacerdote, recorreu frequentemente a citações da Bíblia para enriquecer as suas conferências e retiros. E, desde os começos da Congregação em Steyl, Arnaldo Janssen insistiu para que os futuros missionários tivessem uma sólida formação bíblica<sup>894</sup>.

Em 1987, por ocasião dos 150 anos do nascimento de Arnaldo Janssen, o Generalato publicou um documento sobre o lugar da Palavra de Deus na vida da Igreja e da Congregação do Verbo Divino, intitulado «Viver da Palavra». Este documento recorda que o objectivo da Congregação é, segundo o Fundador, a difusão da Palavra de Deus sobre a terra. Arnaldo Janssen insiste, em diversas ocasiões, na importância da Bíblia para a vida dos missionários e pede que eles estejam familiarizados com as Escrituras e as tenham em grande apreço. O próprio nome da Congregação – Verbo Divino – referia-se, segundo Arnaldo Janssen, não só à Palavra do Pai, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, mas também à palavra do Filho na sua humanidade, ou seja, o

---

<sup>892</sup> Recentemente, nalguns sectores eclesiais a expressão «apostolado bíblico» começou a ser substituída por «animação bíblica da pastoral», invocando que a Escritura não é um sector entre outros, mas o fundamento e o sustento da vida da Igreja e, por isso mesmo, transversal a todos os sectores da pastoral. Esta nova formulação inspira-se na *Dei Verbum* 24 e nas propostas do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus na vida e missão da Igreja realizado em 2008. O Sínodo recomendou que se intensificasse a pastoral bíblica não a justapondo a outras formas de pastoral, mas como animação bíblica de toda a pastoral. Bento XVI, na exortação apostólica pós-sinodal, *Verbum Domini* (30 de Setembro de 2010), retoma esta ideia falando da pastoral bíblica como «animação bíblica da pastoral inteira» e, explicando que «não se trata simplesmente de acrescentar qualquer encontro na paróquia ou na diocese, mas de verificar que, nas actividades habituais das comunidades cristãs, nas paróquias, nas associações e nos movimentos, se tenha realmente a peito o encontro pessoal com Cristo que se comunica a nós na sua Palavra» (VD 73). Apesar de, actualmente, se estar a divulgar a expressão «animação bíblica da pastoral», neste trabalho usamos a expressão «apostolado bíblico», pois foi aquela que o XV Capítulo Geral utilizou.

<sup>893</sup> O Prólogo do Evangelho de São João era proclamado na oração da noite da família de Arnaldo Janssen durante os meses do Inverno. Nos domingos, durante o almoço, o seu pai, Gerardo Janssen, interrogava os filhos sobre a homilia que tinham escutado na missa e, no fim da refeição, lia o Evangelho desse dia. Cf. J. Reuter, *Arnaldo Janssen. Cativado e enviado pelo Espírito*, pp. 21-30.

<sup>894</sup> A publicação do Generalato, «Escuta, meu povo» (1991), apresenta uma breve resenha do papel importante que a Palavra de Deus desempenhou na história da SVD desde o Fundador até ao Capítulo Geral de 1988. Cf. «Listen, my people», pp. 272-292. Sobre a importância da Sagrada Escritura na formação dos missionários, tenha-se em conta que Arnaldo Janssen usava regularmente a Bíblia nas conferências e retiros que fazia para os seus missionários, na casa de Steyl. Cf. A. Rohner, *Die vortragstätigkeit P. Arnold Janssens. 1. Exerzitien*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1974 (Analecta SVD, 30); (1974); Id., *Die vortragstätigkeit P. Arnold Janssens. 2. Ansprachen und predigten*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1974 (Analecta SVD, 31).

evangelho de Jesus Cristo, e à palavra do Espírito Santo, ou seja, toda a Sagrada Escritura<sup>895</sup>. Este documento explica que o regresso da Igreja à Bíblia operado pelo Concílio Vaticano II também teve profundas repercussões na vida da Congregação, como testemunham as Constituições aprovadas em 1983. Por exemplo, a const. 106 afirma: «Tornamo-nos colaboradores do Verbo Divino ouvindo e vivendo a Palavra de Deus» e a const. 107 assevera explicitamente: «A nossa tarefa mais urgente é o anúncio da Palavra». A ideia central do documento «Viver da Palavra» é a consciência de que: «a abertura sincera à Palavra de Deus abre-nos também aos irmãos, impelindo-nos a amar e a partilhar. Pois a Sagrada Escritura é o livro da Igreja que nos foi dado para edificar a comunidade (1Jo 1,3)»<sup>896</sup>. Por isso, apresenta algumas propostas a nível pessoal e comunitário para o estudo e meditação da Bíblia, escuta e oração da Palavra. Já na altura o Generalato estava preocupado com o hiato existente entre as iniciativas bíblico-pastorais oferecidas pelos missionários do Verbo Divino e os objectivos do apostolado bíblico. Essa preocupação aparece traduzida em duas interpelações: se os missionários verbitas já fazem o suficiente para se deixarem tomar e transformar pela Palavra de Deus e para levar a Boa Nova aos pobres<sup>897</sup>.

Em 1988, o XIII Capítulo Geral declarou oficialmente que o «apostolado bíblico forma parte integral da herança» do Fundador e que os missionários do Verbo Divino deveriam «fazer do mesmo uma marca permanente» do seu trabalho missionário<sup>898</sup>. O Capítulo afirmou que a Palavra de Deus está viva nas Constituições da Congregação do Verbo Divino e constitui a «coluna vertebral» de toda a vida e acção dos seus membros. Estes têm como dever proclamar a todos a Palavra de Deus. Por isso, o XIII Capítulo aprovou uma resolução onde, entre outras coisas, se pedia que ao elaborar os seus planos, as províncias apoiassem o apostolado bíblico com pessoas e recursos adequados<sup>899</sup>.

Em 1991, o Generalato publicava um documento para promover o apostolado bíblico e, deste modo, contribuir para que a Palavra de Deus fosse acolhida com maior

---

<sup>895</sup> Cf. «Living by the Word», *Nuntius* XII, fasc. 4 (1988), p. 503.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>897</sup> Cf. *Ibid.*, p. 537.

<sup>898</sup> «Documents IV-XII of the 13th General Chapter», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990), p. 710.

<sup>899</sup> Cf. *Ibid.*, p. 711.



abertura e receptividade, a fim de que, num espírito de partilha e diálogo, pudesse ser proclamada a povos de diferentes culturas e tradições<sup>900</sup>. Em 1994, o XIV Capítulo Geral confirmou o apostolado bíblico como uma prioridade da Congregação, aprovando uma recomendação onde se pedia que todas as províncias dessem especial atenção à Palavra dirigida aos próprios membros da Congregação, à Palavra na vida e na acção com os leigos e à formação de ministros da Palavra<sup>901</sup>.

Estas orientações foram sendo traduzidas numa dedicação cada vez maior da Congregação do Verbo Divino ao apostolado bíblico, de que são testemunha as inúmeras iniciativas lançadas nas diversas províncias, desde a tradução das Escrituras, edição e publicação de bíblias e de material bíblico, realização de cursos bíblico-pastorais, promoção da *lectio divina* e fundação de institutos vocacionados para este apostolado<sup>902</sup>. Deste modo, a Congregação procura ser fiel à sua missão de levar a palavra do Evangelho a todos os recantos do mundo, pois o anúncio da Boa Nova é, de acordo com Arnaldo Janssen, a primeira e maior obra de amor ao próximo.

Quando, no ano 2000, se realizou o XV Capítulo Geral já era consensual que o apostolado bíblico fazia parte das prioridades da Congregação. Por isso, o Capítulo deu um passo qualitativo ao introduzir o apostolado bíblico num patamar diferente, fazendo a passagem do apostolado bíblico enquanto actividade, ou seja, organização de cursos, tradução e publicação da Bíblia, divulgação de materiais de apoio, para o apostolado bíblico enquanto atitude integrante da vida e carisma dos missionários do Verbo Divino. Regressamos, deste modo, à pergunta formulada em 1987, ou seja, se os missionários verbitas fazem o suficiente para se deixarem tomar e transformar pela Palavra de Deus. Ao acentuar o papel da Palavra de Deus na vida de cada missionário e de cada comunidade, o XV Capítulo operou uma deslocação do centro de atenções. Desde então, tornou-se claro que não basta organizar e promover as mais diversas actividades na área do apostolado bíblico se faltar uma vida pessoal e comunitária inspirada na

---

<sup>900</sup> Cf. «Listen, my people», p. 271.

<sup>901</sup> Cf. «Our mission at the service of communion», p. 80.

<sup>902</sup> É impossível fazer uma descrição exaustiva das iniciativas que a SVD oferece nesta área. Como exemplo, refira-se o trabalho das editoras Verbo Divino (Espanha), Verbum Bible (Congo) e Guadalupe (Argentina); o trabalho pastoral dos centros bíblicos em Quito (Equador), Vigan (Filipinas) e Lomé (Togo); o curso bíblico-pastoral em Nemi (Itália), que funciona desde 1986, dirigido a sacerdotes, religiosos e leigos em cargos de liderança nesta área pastoral.

Palavra de Deus e se não houver vidas e comunidades transformadas pela Palavra que alimenta, fortalece e alenta. A reflexão posterior que culminou no XVI Capítulo Geral é sintomática desta nova visão, a qual não pode ser vista como contraposta à anterior, mas como complementar e integradora, porque mais abrangente. É também mais motivadora, porque não está prisioneira do activismo, mesmo o activismo espiritual, tão obcecado pelos números e pelo sucesso. Diz a const. 407: «Como colaboradores de Cristo, procuramos continuamente inspiração na Palavra de Deus. Na leitura bíblica, abrimo-nos ao Espírito Santo, que vem em nossa ajuda, para a entendermos cada vez melhor, nos imbuirmos dela e a transmitirmos aos homens». Em suma, como afirma o XVI Capítulo Geral, a atitude básica nesta matéria é «viver centrados em Deus»<sup>903</sup>. Por isso, o apostolado bíblico é uma característica da missão verbita, não só pelo que a Congregação realiza neste campo, mas sobretudo pelo lugar que a Palavra deve ocupar na vida e missão dos seus membros. O apostolado bíblico é, nesse sentido, uma tarefa sempre inacabada.

## 2.2. Animação missionária

A animação missionária, cujo objectivo consiste em fomentar uma maior consciência e compromisso com a missão *ad gentes* e envolver os leigos na missão da Igreja, sempre fez parte da missão da Congregação do Verbo Divino ainda que com nomes diversos<sup>904</sup>. Arnaldo Janssen empenhou-se activamente na divulgação do trabalho missionário da Igreja nos países de missão e na criação de uma consciência missionária viva entre os leigos e o clero diocesano. Nesta tarefa utilizou diversos meios, com destaque para a imprensa missionária<sup>905</sup> e os retiros que orientava em Steyl.

---

<sup>903</sup> LPD §9.

<sup>904</sup> Expressões como «propaganda missionária» e «promoção vocacional e missionária» eram frequentes até há poucos anos atrás.

<sup>905</sup> Em Janeiro de 1874, ainda antes de fundar a SVD, Arnaldo Janssen começou a publicar a revista missionária *Kleiner Herz Jesu Bote* [Pequeno Mensageiro do Coração de Jesus], para informar sobre as missões católicas de forma clara e estimulante. Através deste meio, Arnaldo Janssen pretendia despertar os católicos de língua alemã para a urgência da missão e fomentar a oração pelas missões, na frente interna (unidade dos cristãos) e na frente externa (missão *ad gentes*). Cf. J. Alt, *El mundo en un mesón*, p.

Alguns anos antes da fundação da casa missionária de Steyl, já Arnaldo Janssen dedicava muito do seu tempo à animação espiritual do povo de Deus. Como director diocesano do Apostolado da Oração na diocese de Münster, Arnaldo aproveitava as suas férias de professor para percorrer as paróquias da diocese angariando membros para a associação, divulgando as suas causas e promovendo a oração pelas intenções desse apostolado. Em 1873, após abandonar o cargo de professor, dedicou-se inteiramente a esta tarefa<sup>906</sup>.

Podemos definir a animação missionária como o conjunto de acções formativas, litúrgicas e celebrativas que têm como objectivo dar a conhecer a missão da Igreja, criar interesse pela tarefa missionária nas comunidades eclesiais e promover o empenhamento missionário de todos os baptizados, despertando-os para que assumam responsavelmente a sua vocação missionária. João Paulo II na encíclica *Redemptoris missio* afirma que a formação missionária é uma tarefa central na vida cristã que a Igreja local deve realizar, com a ajuda dos missionários e seus Institutos. A Igreja deve promover actividades em ordem a uma liderança e compromisso evangelizador na comunidade paroquial, informar e formar o Povo de Deus para a missão universal da Igreja, fazer nascer vocações *ad gentes* e encorajar a cooperação para a evangelização. O Papa pede que as Igrejas locais insiram a animação missionária como um elemento fulcral da pastoral ordinária, paroquial e diocesana (RM 83).

Na Congregação do Verbo Divino, a responsabilidade pela animação missionária pertence, em cada província, ao respectivo secretário das missões<sup>907</sup>. Contudo, os outros membros da Congregação não estão dispensados deste trabalho; pelo contrário, todos devem procurar «despertar e avivar a consciência da responsabilidade missionária de toda a Igreja» (const. 102.2). A animação missionária

---

46. Na divulgação das revistas de Steyl tiveram papel preponderante os irmãos missionários. Alguns dos irmãos tinham como tarefa principal andar de terra em terra visitando regularmente os promotores das revistas missionárias de Steyl. Os promotores das revistas eram gente piedosa que, deste modo, colaboravam com a obra missionária da Igreja. Cf. F. Bornemann, *Arnoldo Janssen. Fundador de los Misioneros del Verbo Divino*, pp. 172-176.

<sup>906</sup> Só para se ter uma ideia do zelo apostólico de Arnaldo Janssen, refira-se que nas férias da Páscoa e do Verão de 1869 visitou 160 paróquias da diocese de Münster para promover o apostolado da oração. Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>907</sup> As outras tarefas do secretário das missões são: «cuidar do bem-estar dos missionários e obter fundos para as missões» (const. 117.2).

desenvolve-se em duas frentes. No interior da Congregação, ajudando a manter o zelo missionário e o idealismo dos confrades e das comunidades, encorajando-os a continuar na busca de fronteiras nas suas actividades quotidianas e a ajudando-os a desenvolver programas de formação permanente destinados a aprofundar questões relacionadas com a prática missionária e a espiritualidade. Na Igreja local, despertando nelas a consciência da sua co-responsabilidade missionária no contexto da Igreja universal e o cultivo de um firme compromisso com situações de missão *ad gentes*<sup>908</sup>.

Em 1984, os institutos missionários *ad gentes*, em Portugal<sup>909</sup> estabeleceram seis objectivos da animação missionária: levar o Povo de Deus a reconhecer e a assumir as suas responsabilidades no anúncio do Evangelho; promover o sentido de intercomunhão entre as Igrejas (dos bens da fé, das pessoas e meios materiais ao serviço da evangelização); propor a vocação missionária *ad gentes* como um serviço que deriva da própria natureza da Igreja; promover a participação dos cristãos nas obras necessárias à formação e ao envio de missionários; dar a conhecer as grandes religiões e culturas e suscitar nos cristãos o devido apreço pelos seus valores; promover os ideais de partilha e justiça social<sup>910</sup>.

As Constituições da Congregação do Verbo Divino (const. 109-111) destacam quatro formas através das quais se concretiza a animação missionária: promoção do laicado, promoção vocacional, mentalização missionária e apoio aos missionários leigos<sup>911</sup>. Os meios para realizar estas quatro formas de animação missionária são

---

<sup>908</sup> Cf. «Directives for Mission Secretaries», *Nuntius XV*, fasc. 1 (1999), p. 50

<sup>909</sup> Conscientes do seu dever e da sua missão na Igreja, cinco Institutos Missionários (Combonianos, Missionários da Consolata, Espiritanos, Missionários da Boa Nova e Missionários do Verbo Divino) iniciaram, em 1982, uma série de encontros destinados a reflectir e a clarificar a sua situação em Portugal. Desse esforço resultou o texto de 1984, que foi aceite, posteriormente, por outras Congregações, e no qual se definem os objectivos, os conteúdos e os critérios de uma verdadeira animação missionária em Portugal. O percurso comum feito desde então é sinal positivo desse esforço. Cf. Institutos Missionários, *Animação missionária da Igreja em Portugal*. Lisboa, [s.n.], 1984, §8. Recentemente, numa carta pastoral, os bispos de Portugal salientam a animação missionária das dioceses e paróquias como uma das tarefas principais que os Institutos Missionários devem assumir na Igreja local. Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, «*Como Eu vos fiz, fazei vós também*». *Para um rosto missionário da Igreja em Portugal*. Moscavide, Secretariado Geral da CEP, 2010, §18.

<sup>910</sup> Cf. *Ibid.*, §§13-18.

<sup>911</sup> Cf. «Directives for Mission Secretaries», pp. 48-49. Cf., igualmente, «The mission of the laity: an SVD commitment», *Nuntius XII*, fasc. 3 (1987), pp. 402-406. O XIV Capítulo Geral (1994) aprovou quatro recomendações e uma resolução para potenciar a colaboração com os leigos e fomentar a sua participação nas tarefas missionárias da Congregação. Cf. «Our mission at the service of communion»,

muitos e variados, como por exemplo, a utilização dos meios de comunicação social (imprensa, rádio, televisão, internet, etc.), a realização de conferências e exposições, a organização de semanas de animação missionária em paróquias e escolas<sup>912</sup>, a formação e acompanhamento de grupos de leigos missionários, o apoio a iniciativas de voluntariado missionário<sup>913</sup>.

As Constituições de 1983 (const. 110) situam entre as tarefas prioritária do serviço missionário da Congregação a tarefa de despertar nas igrejas locais a consciência da sua co-responsabilidade missionária, no contexto da Igreja universal, e a disponibilidade para transmitir aos outros a Boa Nova recebida. As Constituições

---

pp. 75-76. O Capítulo Geral do ano 2000 reafirmou esta vontade de estabelecer uma maior parceria com os leigos ao propor que, onde fosse viável, os leigos fossem convidados a assumir cargos directivos nas instituições da Congregação que não precisam de estar limitados aos membros da SVD (cf. LTS §95).

<sup>912</sup> Nalguns países as iniciativas de animação missionária são organizadas em conjunto pelos diversos institutos missionários e pela igreja local. É o caso de Portugal, onde os institutos missionários *ad gentes* (IMAG) organizam regularmente semanas de animação missionária conjunta. Os IMAG colaboram com outras entidades, na organização da semana de missiologia, das acções de formação do voluntariado missionário e nas jornadas missionárias. A Congregação do Verbo Divino, em Portugal, está presente nestas estruturas. As chamadas «Semanas de Animação Missionária» são a forma mais antiga e mais comum de animação missionária conjunta em Portugal. Realizam-se geralmente a nível arciprestal, envolvendo todas as paróquias da zona. A sua preparação é feita em conjunto com a Igreja local, e a sua concretização passa sempre pelo trabalho em equipa. Cada paróquia recebe uma equipa constituída por dois ou três missionários e missionárias de diferentes Institutos que ali ficam a residir. Durante essa semana o programa decorre em todas as paróquias do arciprestado com equipas e dinâmicas semelhantes. Trabalhando em equipa com o pároco e os leigos, os missionários visitam os idosos e os doentes; fazem encontros nas escolas; reúnem-se com os grupos de jovens; encontram-se diariamente com a comunidade nas celebrações litúrgicas; organizam encontros sectoriais com os vários movimentos de apostolado. Em todas as actividades procuram ajudar os cristãos a tomar consciência da sua vocação baptismal e missionária, sensibilizando-os para a urgência da missão. Propõem formas de inter-comunhão eclesial, de apoio à missão *ad gentes*, quer através da oração, quer do apoio material. Procuram dar voz à narrativa missionária, colocando a comunidade paroquial em contacto com a riqueza de outras culturas e com expressões da vida da Igreja de outros continentes.

<sup>913</sup> A propósito da missão dos leigos e do voluntariado missionário, a SVD publicou um opúsculo, em 2008, onde são colocados em destaque três elementos da missão partilhada com os leigos: oração, trabalho e convívio. A oração é o primeiro elemento da missão partilhada com os leigos. Citando o papa Bento XVI, o texto afirma que a oração é o primeiro dever missionário de cada baptizado, pois é através da oração que se prepara o caminho do Evangelho e os corações das pessoas se predispõem para acolher o mistério de Deus. Acentuar o papel da oração é uma forma de viver a missão como *missio Dei*, sabendo que a missão é de Deus e nós – leigos ou verbitas – somos seus colaboradores. Em segundo lugar, a missão partilhada traduz-se na solidariedade no trabalho missionário. Isto acontece de inúmeras formas, por exemplo, através da ajuda material às missões, na participação em projectos de voluntariado missionário ou na vivência das dimensões características no local de trabalho e na família. O convívio aparece como o terceiro elemento da missão partilhada. Por convívio entende-se não só o gosto de estar juntos e o relacionamento amistoso, mas também a realização de actividades lúdicas (festas, campanhas, concursos, etc...) que, ao mesmo tempo que fortalecem os laços entre os participantes, são formas criativas de angariar fundos para os projectos missionários e de cativar outras pessoas para a missão. Cf. «SVD-laity. Mission partnership», in *Dialogue with the Word* 8 (2008), pp. 75-78.

acentuam a vocação e a responsabilidade missionárias de todo o Povo de Deus e, por isso, convidam membros da Congregação a encorajar os missionários leigos a participarem activamente na construção do Reino de Deus (const. 111). Ligam intimamente a animação missionária com a promoção vocacional (const. 510) e os meios de comunicação social (const. 115) e atribuem ao Secretário das Missões a responsabilidade directa pela animação missionária (const. 631).

Contudo, esta dimensão característica abarca não só toda a plêiade de actividades mencionadas e outras que o progresso tecnológico possa colocar ao serviço da missão, mas sobretudo a atitude de animar, encorajar, formar e apoiar outros para serem também eles missionários, onde quer que se encontrem, qualquer que seja a sua profissão e o seu papel na Igreja. Todos são convidados a reacender continuamente o fogo do serviço do Evangelho e da entrega à missão, vivendo esta atitude básica que nas palavras do XVI Capítulo Geral «é a de envolver outros, animá-los com o nosso entusiasmo e sermos animados por eles, na caminhada para o Reino, sem cair na tentação de querer controlar tudo ou pensar que podemos fazer tudo sozinhos»<sup>914</sup>.

### 2.3. Justiça, paz e integridade da criação

As questões da justiça, da paz e da integridade da criação ganharam notoriedade na Congregação do Verbo Divino após o Concílio Vaticano II e foram assumidas como uma das suas prioridades pelo XII Capítulo Geral, em 1982<sup>915</sup>. As preocupações subjacentes a esta dimensão sempre estiveram presentes na história da SVD, nomeadamente através da luta contra toda a espécie de carências e da promoção de meios para criar melhores condições de vida para as populações, promovendo a educação, a saúde, o progresso e o desenvolvimento dos povos. Contudo, a mentalidade dominante no serviço missionário era de cariz predominantemente assistencialista. A

---

<sup>914</sup> LPD §9. Um dos objectivos principais da evangelização é alcançado quando aquele a quem se anuncia o Evangelho se torna ele próprio um evangelizador. Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, «*Como Eu vos fiz, fazei vós também*», §12.

<sup>915</sup> Cf. «The promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of Constitution 112», pp. 576-585.

viragem de perspectiva ocorre no seguimento do Vaticano II. Hoje a dimensão da justiça, paz e integridade da criação abrange objectivos mais vastos que a mera ajuda para solucionar problemas e carências pontuais. A mentalidade que subjaz a esta dimensão característica está em contraponto com o assistencialismo paternalista que caracterizava a missão num passado ainda recente.

Nesta matéria é de suma importância a const. 112, ao colocar os pobres e os oprimidos no centro da missão<sup>916</sup>. A preocupação pela integridade da criação será introduzida mais tarde, acompanhando a crescente tomada de consciência da humanidade pelos problemas do meio ambiente e da ecologia<sup>917</sup>. O documento «A SVD e o seu compromisso em favor dos pobres, no desenvolvimento, na justiça e na libertação», que o Generalato publicou em 1981, é um marco fundamental na consolidação desta dimensão característica<sup>918</sup>. Fundamentando-se na Sagrada Escritura, o documento advoga o compromisso em favor de um desenvolvimento humano integral; assume a opção preferencial pelos pobres e defende uma espiritualidade encarnada que requer o desprendimento de si próprio e uma alteração das posições sociais e culturais. Ainda que o Reino de Deus não possa identificar-se jamais com nenhuma libertação histórica, o documento afirma que os missionários do Verbo Divino acreditam que o Reino «se manifesta nelas na medida em que humanizam a vida, promovem uma genuína fraternidade, encorajam e facilitam a participação civil e promovem a causa da justiça»<sup>919</sup>. O texto inclui algumas sugestões de ordem prática para incorporar estas preocupações nos programas de formação permanente e dos novos missionários, terminando com uma série de desafios e de perguntas dirigidas à Congregação como um

---

<sup>916</sup> Const. 112: «Os pobres têm um lugar privilegiado no Evangelho. Num mundo profundamente dilacerado pela injustiça e por condições desumanas de vida, a nossa fé impele-nos a descobrir a presença de Cristo nos pobres e oprimidos e a comprometer-nos com a realização da justiça e da fraternidade entre os homens e com a extirpação do egoísmo e do abuso do poder. Por isso, obrigamo-nos a promover a justiça segundo o Evangelho, em solidariedade com os pobres e oprimidos». Num estudo sobre a const. 112, K. Müller defende que ninguém pode interpretar o voto de pobreza de uma forma puramente subjectiva e viver como se no mundo não houvesse pobreza, indigência e injustiça. Cf. K. Müller, «Constitution 112 of the Divine Word Missionaries» *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987), p. 122.

<sup>917</sup> Contudo, mesmo assim, algumas vozes lamentam que o XV Capítulo Geral não tenha dado mais atenção às questões da justiça, da paz e da ecologia. Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §§12-14, in Anexo.

<sup>918</sup> «The SVD and its commitment to the poor in development, justice and liberation», pp. 318-352.

<sup>919</sup> *Ibid.*, p. 324.

todo e a cada um dos seus membros em particular para que todos possam empenhar-se mais profundamente no compromisso com a justiça, a paz, o serviço aos marginalizados, a defesa dos direitos humanos e dos refugiados e o intercâmbio de ideias entre povos e culturas diferentes<sup>920</sup>.

No seguimento das resoluções do XII Capítulo Geral sobre a justiça e a paz, os superiores provinciais da Europa reuniram-se em Fátima, de 2 a 8 de Novembro de 1986, para aprofundar o tema da promoção da justiça e da paz em solidariedade com os pobres<sup>921</sup>. Dois documentos estiveram na base da reflexão dos provinciais europeus: a const. 112 e o documento do XII Capítulo Geral sobre a justiça e a paz. Foi opinião consensual que era necessário promover projectos que respondessem às necessidades concretas dos pobres tal como eles próprios as percebiam, devendo igualmente participar na sua implementação. Dever-se-ia ter em conta os recursos locais, quer materiais, quer humanos. Consideraram de suma importância o trabalho em solidariedade com os pobres, a denúncia das causas estruturais da pobreza e o ajustamento da planificação e decisões dos diversos apostolados e instituições à realidade dos pobres. Formularam o desejo de reconhecer os pobres e, na Europa, dar preferência aos seguintes grupos: refugiados, imigrantes e estudantes oriundos do Terceiro Mundo<sup>922</sup>, minorias étnicas e religiosas marginalizadas. Reafirmaram que o compromisso nesta área está fundamentado exclusivamente na palavra de Jesus e não em qualquer ideologia sócio-política. Chamaram a atenção para a necessidade de cada membro da Congregação levar um estilo de vida caracterizado pela simplicidade, hospitalidade e preocupação para com os pobres. Sugeriram algumas acções concretas e

---

<sup>920</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 343-347.

<sup>921</sup> Para as conclusões e as recomendações deste encontro ver: «Second meeting of european SVD provincials», *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987), pp. 109-113. Entre os oradores que contribuíram para a reflexão desta temática esteve presente um leigo, A. Bruto da Costa, que chamou a atenção, entre outras coisas, para a separação existente entre fé e justiça, o acento demasiado subjectivo do amor, uma leitura excessivamente espiritualista das Escrituras e a ausência de uma dimensão política da caridade. Cf. A. Bruto da Costa, «The option for the poor. Reflections of a layperson on the implications of faith», *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987), pp. 151-162.

<sup>922</sup> A expressão «Terceiro Mundo» era utilizada no seu duplo sentido geográfico e sócio-político para designar os países marcados por opressões sociais, políticas e económicas na Ásia, África e América Latina. Desde os finais do século passado, a expressão tem vindo a ser questionada e caindo em desuso. Cf. V. Fabella, «Tercer Mundo», in V. Fabella; R. S. Sugirtharajah, (eds.), *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*. Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 380-381.



comprometeram-se a levar à prática algumas recomendações, a primeira das quais seria a organização, em cada província, de um programa de consciencialização sobre a justiça e a paz e o compromisso com os pobres. Do mesmo modo, decidiram que os participantes neste encontro deveriam partilhar na sua província as decisões tomadas e promover o estudo do documento do XII Capítulo Geral sobre a promoção da justiça e da paz em solidariedade com os pobres e os oprimidos em cada comunidade verbita.

Dois anos mais tarde, em 1988, o XIII Capítulo Geral dá novamente um grande realce a este assunto. Os capitulares tinham em mente uma série de problemas de âmbito mundial a que procuravam dar resposta como, por exemplo, a pobreza massiva fruto da dívida internacional, a opressão social, política e religiosa, a corrida aos armamentos, os refugiados, a opressão da mulher, o racismo, os crimes contra a vida e a destruição do meio ambiente<sup>923</sup>. O Capítulo aprovou oito recomendações sobre esta matéria que cada província deveria examinar de forma aberta e corajosa de modo a aplicá-las no contexto da sua situação particular<sup>924</sup>. O mesmo Capítulo, no documento sobre espiritualidade missionária, deu orientações muito importantes no sentido de cada membro da Congregação e cada comunidade fazerem um êxodo em direcção aos pobres, procurando identificar-se com os problemas que os ameaçam e as causas pelas quais lutam. Para concretizar esta identificação são necessárias várias atitudes: uma profunda experiência de Deus que é a fonte de toda a compaixão; consciência da própria pobreza interior; necessidade permanente de conversão do coração; e convicção de que os pobres têm capacidade para dar forma ao seu próprio destino<sup>925</sup>. O XIII Capítulo defende que sem uma conversão do coração, toda a actividade em favor dos pobres e o trabalho com eles corre o risco de terminar num activismo estéril. Por isso, recomenda um reexame constante dos critérios de valor e das atitudes, de forma a interiorizar o

---

<sup>923</sup> Cf. «Divine Word mission today», p. 684.

<sup>924</sup> As recomendações são muito claras. Por exemplo, a primeira recomendação tem quatro alíneas, e nela os verbitas comprometem-se a renunciar aos privilégios decorrentes do seu estatuto, a manter um estilo de vida mais simples, a reavivar a dimensão profética da vocação religiosa e missionária e a reavaliar as suas instituições e métodos de trabalho para que sejam instrumentos na promoção da justiça, da paz e do desenvolvimento integral. A recomendação seis enumera áreas de especial preocupação nas quais se recomenda a cooperação com outras associações religiosas e civis: a protecção dos direitos humanos, a opressão das mulheres na sociedade e a sua marginalização na Igreja, as injustiças que sofrem os operários e os agricultores, as ameaças ecológicas e a dívida dos países pobres. Cf. *Ibid.*, pp. 36-39.

<sup>925</sup> Cf. «SVD spirituality missionary today», p. 695.

espírito de pobreza, libertar-se do apego aos bens materiais, ao *status* e às seguranças humanas. Recomenda, também, uma avaliação frequente do estilo de vida da Congregação e dos seus membros para que a pobreza professada seja realmente vivida evangelicamente e a identificação com os pobres seja praticada em espírito e em obras<sup>926</sup>. Por seu turno, o XIV Capítulo Geral (1994) inseriu as preocupações desta área na secção dedicada ao «compromisso com a vida», articulando as questões da justiça, da paz e da integridade da criação no âmbito mais amplo da defesa da vida, pedindo aos verbitas que se empenhassem «na transformação das condições ambientais, sócio-culturais e económicas, difundindo os valores do Evangelho, especialmente os relacionados com a vida e com a dignidade da pessoa humana»<sup>927</sup>.

A JPIC, enquanto dimensão característica, é vivida e traduzida em muitas iniciativas concretas da missão em favor dos pobres e dos mais desfavorecidos. O XV Capítulo Geral, na terceira secção da *Declaração do Capítulo*, seleccionou algumas iniciativas que espelham a resposta missionária verbita nesta matéria: combater o racismo na Congregação e na sociedade, trabalhar pela preservação do meio ambiente, defender dos direitos da mulher e lutar pela igualdade entre mulheres e homens, responder à situação dos migrantes, deslocados e refugiados, apoiar as vítimas da SIDA e promover a cultura da vida<sup>928</sup>. Contudo, parece-nos que, quer o XV Capítulo Geral quer, depois, o XVI Capítulo, quiseram salientar que esta dimensão é mais do que uma série de gestos pontuais em favor dos mais desfavorecidos ou acções destinadas a remediar situações de indigência e opressão. Para além das intervenções no terreno, urgentemente necessárias, a missão deve estar marcada por uma atitude permanente de compromisso com a transformação da sociedade e do mundo, analisando estruturas injustas, combatendo as causas que geram desigualdade e marginalização, promovendo a dignidade humana, bem como a preservação do meio ambiente, em vez de ficar calados perante as tragédias humanas e as violências à natureza que afligem o nosso

---

<sup>926</sup> Cf. *Ibid.*, p. 698. Os delegados ao XIII Capítulo Geral reconheceram que muitos missionários verbitas estão imersos no mundo dos pobres e oprimidos. Todavia, muitos mais vivem em comunidades afastadas deles. Por isso, recomendam que cada comunidade encontre formas de se aproximar dos mais pobres.

<sup>927</sup> «Our mission at the service of communion», p. 80.

<sup>928</sup> Cf. LTS §§81; 82; 85; 86; 88; 96.

mundo<sup>929</sup>. Viver de forma mais simples e desprendida dos bens materiais, assim como mais amiga do ambiente é, também, uma expressão do espírito do voto de pobreza<sup>930</sup>.

Esta dimensão característica engloba três áreas que, de facto, estão intrinsecamente ligadas e mutuamente interagem. Porém, é notório que, na perspectiva do XV Capítulo Geral, a área da integridade da criação é o elo mais fraco desta parceria. O Capítulo dedica-lhe apenas um parágrafo<sup>931</sup> e os documentos posteriores acentuam quase exclusivamente a promoção da paz e da justiça<sup>932</sup>. Neste aspecto, parece-nos que há ainda um vasto trabalho a desenvolver de modo a articular as três áreas que compõem a JPIC, quer ao nível da compreensão teórica, quer ao nível da sua tradução prática no serviço missionário e na vida de cada membro e da comunidade da Congregação do Verbo Divino.

## 2.4. Comunicação

O Fundador da Congregação do Verbo Divino, Arnaldo Janssen, utilizou massivamente os meios de comunicação mais importantes do seu tempo, fundando e dirigindo revistas para divulgar a obra missionária. Em 1869, foi nomeado director diocesano do Apostolado da Oração da diocese de Münster. A fim de mais facilmente difundir a obra, atingir um público mais vasto e prover o povo católico com instrumentos de oração, publicou uma série de pequenos opúsculos de carácter

---

<sup>929</sup> Cf. *Ibid.*, §9.

<sup>930</sup> As Constituições SVD de 1983 já insistiam na relação entre o voto de pobreza e o testemunho nesta matéria afirmando que os membros da Congregação devem «adoptar um estilo de vida que constitua um desafio à mentalidade da sociedade de consumo» (const. 211).

<sup>931</sup> Cf. LTS §82. No dizer de T. Malipurathu, a pouca relevância que é dada a esta vertente da JPIC remonta à própria preparação do XV Capítulo Geral. Na sua opinião, na comissão preparatória não houve apoio suficiente à questão da ecologia e diálogo no contexto da missão. Cf. «Interview with Thomas Malipurathu», §13, in Anexo.

<sup>932</sup> Por exemplo, o opúsculo que o Generalato publicou sobre as dimensões características, em 2003, fala da JPIC como uma inquietação desde os começos da Congregação e um desafio actual no serviço missionário verbal. Porém, quase toda a atenção vai para o trabalho na área da justiça e da paz, aparecendo a integridade da criação como que a reboque. Cf. «Las dimensiones características de la SVD», §§16; 62-66.

religioso<sup>933</sup>. Em 1873, deixou o cargo de professor e mudou-se de Bocholt para Kempen para se dedicar a tempo inteiro ao trabalho do apostolado da oração. Em Kempen, uma das suas primeiras decisões foi fundar uma revista mensal de cunho missionário, a que deu o nome de *Kleiner Herz-Jesu-Bote* (Pequeno Mensageiro do Coração de Jesus). Janssen era o proprietário, o director e o redactor. O primeiro número saiu em Janeiro de 1874 e, segundo Arnaldo Janssen, o seu objectivo principal era informar sobre as missões católicas do interior e do exterior de forma clara e estimulante<sup>934</sup>. Os números seguintes iriam dar cada vez mais relevo à missão exterior, como então também se chamava à missão entre os povos pagãos. Esta revista tornar-se-ia um dos instrumentos mais importantes na campanha de mobilização dos católicos alemães para a fundação de uma casa missionária destinada a formar missionários para a missão *ad gentes*.

Arnaldo Janssen foi um exímio agente dos *media* do seu tempo, utilizando-os para promover o ideal missionário e angariar fundos para as missões. No primeiro ano da existência da Congregação, fundou uma tipografia em Steyl, e em 1877 iniciou a publicação de uma nova revista, de periodicidade semanal, intitulada *Stadt Gottes* (Cidade de Deus)<sup>935</sup>. Em 1906, apareceu o primeiro número da revista científica *Anthropos*. Fundada por W. Schmidt, a revista tinha como objectivo publicar artigos na área da etnologia, filologia e antropologia dos povos onde os missionários trabalhavam. Esta revista e o trabalho de investigação a ela associado constituíram o núcleo do futuro Instituto Anthropos, que viria a congregar um brilhante grupo de missionários antropólogos e etnólogos em Mödling (Viena)<sup>936</sup>. A abundante correspondência

---

<sup>933</sup> Por exemplo, em 1870, Arnaldo Janssen publicou um pequeno manual para a oração comunitária. No ano seguinte, apareceu um pequeno livrinho de sua autoria para a devoção das primeiras sextas-feiras. Escreveu também um devocionário a S. José. Cf. F. Bornemann, *Arnoldo Janssen. Fundador de los Misioneros del Verbo Divino*, pp. 25-28.

<sup>934</sup> Na altura, na Alemanha, usava-se a expressão «missão interior» para designar o trabalho dos católicos nas regiões predominantemente protestantes e «missão exterior» para a cura de almas dos emigrantes alemães na América e também a missão entre os pagãos. Cf. J. Alt, *El mundo en un mesón*, p. 46; F. Bornemann, *Arnoldo Janssen. Fundador de los Misioneros del Verbo Divino*, pp. 40-46.

<sup>935</sup> A revista *Stadt Gottes* ainda se publica actualmente na Alemanha e na Áustria, mas com periodicidade mensal. Em 1908, um ano antes da morte de Arnaldo Janssen, chegou a atingir uma tiragem de 200 mil exemplares. Entre outros materiais publicados em Steyl para divulgar a obra missionária, destaca-se o calendário das missões, *St. Michaels-Kalendar*, surgido em 1880 e que no ano de 1908 atingiu a cifra de 700 mil cópias. Cf. J. Alt, *El mundo en un mesón*, pp. 171-172.

<sup>936</sup> O Instituto Anthropos foi fundado em Mödling-Viena, em 1931, por W. Schmidt. W. Schmidt, P. Schebesta, M. Schulien e M. Gusinde foram alguns dos cientistas missionários de renome ligados ao

epistolar de Arnaldo Janssen com os missionários da Congregação espalhados pelos vários continentes testemunha a importância que dava ao contacto pessoal com os seus colaboradores e ao intercâmbio de informação<sup>937</sup>.

No campo da comunicação deu-se um notável desenvolvimento e, hoje, esta dimensão pauta-se por uma enorme variedade de campos e de técnicas, da imprensa à televisão, da rádio à Internet, sem esquecer a comunicação interpessoal e comunitária. No seguimento das iniciativas e das atitudes do seu Fundador, a Congregação do Verbo Divino sempre encorajou a utilização dos meios de comunicação social em prol da evangelização e, por isso, esta matéria tem sido um assunto recorrente na sua reflexão. Reportando-nos exclusivamente ao período pós-conciliar, vemos que já em 1977 o XI Capítulo Geral colocou a comunicação entre as prioridades da SVD, recomendando um uso mais determinado e intensivo dos meios de comunicação ao serviço dos objectivos da Congregação<sup>938</sup>. Em 1979, o Generalato publicou o documento «Os meios de comunicação e a SVD»<sup>939</sup>, uma reflexão sobre os documentos da Igreja acerca da comunicação. Este documento publicado no seguimento de um inquérito às províncias e dos resultados de capítulos provinciais e locais que se debruçaram sobre esta matéria, tinha dois objectivos: compreender melhor a faceta de comunicadores que deve caracterizar o missionário verbita e estimular a exploração do potencial que os meios de comunicação social têm no trabalho apostólico<sup>940</sup>. O documento apresenta Cristo como «o comunicador perfeito» e apresenta Arnaldo Janssen como um apóstolo da palavra impressa. Traça uma breve história do apostolado da imprensa na Congregação e dedica algum espaço aos novos meios de comunicação, ou seja, os audiovisuais, que o texto apelida de «electrónicos». Articula os meios de comunicação com outras áreas da missão, nomeadamente o anúncio do Evangelho e a promoção da justiça e da paz e incentiva a formação específica em todos os domínios da comunicação.

---

Instituto Anthropos. Actualmente, a sua sede é em St. Augustin, na Alemanha. A revista *Anthropos* continua a ser publicada, sendo uma referência na área da antropologia e das ciências da religião.

<sup>937</sup> H. Heekeren, no prólogo à edição espanhola das cartas de Arnaldo Janssen aos seus missionários na América do Sul diz que, durante os anos em que esteve à frente da Congregação por ele fundada, Janssen escreveu mais de 5000 cartas aos missionários no terreno nos vários continentes. Cf. J. Alt (ed.), *Cartas de Arnaldo Janssen SVD, a America del Sur*. Tomo I: 1890-1899. Estella, Verbo Divino, 1992, p. xiii.

<sup>938</sup> Cf. «The eleventh General Chapter», p. 422.

<sup>939</sup> Cf. «Communications media and the SVD», *Nuntius XI*, fasc. 1 (1985), pp. 78-105.

<sup>940</sup> Cf. *Ibid.*, p. 80.

Em 1985, o Generalato publicou o opúsculo «A comunicação social na Congregação do Verbo Divino»<sup>941</sup>, onde era feita uma proposta de conteúdos para um programa de formação nesta matéria. Este documento recordava ainda que a comunicação deveria ser entendida como uma expressão total da vida e não se limitar só aos meios de comunicação, por mais modernos que fossem. Do mesmo modo, todos os missionários, em razão da sua vocação, estão obrigados a participar no desafio de tomar consciência e captar a importância dos meios de comunicação social do nosso tempo, e saber utilizá-los<sup>942</sup>. No mesmo ano, no relatório sobre o estado da Congregação, o Superior Geral tecia algumas considerações importantes sobre os meios de comunicação social, afirmando que o apostolado da comunicação não podia nem devia ser deixado por mais tempo à mercê da iniciativa de indivíduos de boa vontade, nem deveria ser considerado um privilégio de alguns especialistas. Pelo contrário, advogava a abertura de formação nesta área a mais confrades e, acima de tudo, propunha que todos tivessem a oportunidade de ter uma introdução geral à comunicação social, de maneira que todos pudessem estar mais conscientes de que a vocação missionária implica a capacidade de partilhar a mensagem da fé aos outros<sup>943</sup>.

Entre os meios de que a Congregação se serviu para promover a evangelização, é justo salientar o papel que, quase desde as suas origens, teve a investigação etnológica e antropológica. O estudo dos povos e das culturas era considerado um instrumento que facilitava a inserção e o trabalho dos missionários. Neste sentido, compreende-se o apoio de Arnaldo Janssen à fundação da revista *Anthropos* para divulgar os resultados da investigação quer dos especialistas quer dos missionários no terreno. Arnaldo Janssen incentivava e apoiava o estudo das línguas, costumes e tradições locais não só para fins científicos, como a elaboração de dicionários e gramáticas, mas também com objectivos pastorais como a publicação de catecismos e devocionários<sup>944</sup>.

---

<sup>941</sup> Cf. «Divine Word communications ministry», *Nuntius XII*, fasc. 2 (1987), pp. 231-250.

<sup>942</sup> Cf. *Ibid.*, p. 234.

<sup>943</sup> Cf. H. Heekeren, «Report of Fr. General. The SVD in 1985», *Nuntius XII*, fasc. 2 (1987), p. 296.

<sup>944</sup> Apesar desta longa tradição de investigação e do desejo manifestado por alguns membros da Congregação, o XV Capítulo Geral não considerou a antropologia e a investigação missiológica como dimensões características da Congregação. Todavia, a *Declaração do Capítulo* acabou por dedicar os parágrafos 105-106 à investigação sobre a missão e a sua importância na Congregação, assim como a necessidade de apoiar com recursos humanos e financeiros esta tarefa. O documento «Las dimensiones

Ao elevar a comunicação à categoria de dimensão característica, o XV Capítulo quis acentuar uma perspectiva nova relativamente ao passado. Conscientes de que ao longo da sua história a Congregação do Verbo Divino deu grande importância à presença nos meios de comunicação social, e que essa presença deve acompanhar a evolução das novas tecnologias, os capitulares quiseram, porém, sublinhar as atitudes que devem estar na base de toda a intervenção nesta matéria. Foi o XVI Capítulo Geral (2006) que melhor conseguiu traduzir esta nova perspectiva ao escrever que a comunicação envolve «uma atitude de *sair de nós mesmos*, de ir ao encontro, que nos ajuda a superar a inércia e o medo que, às vezes, se apoderam de nós e nos impedem de nos aproximarmos dos nossos interlocutores em atitude de diálogo»<sup>945</sup>. De certa forma, retoma-se aqui a afirmação da const. 115 onde se diz que a comunicação, ao nível mais profundo, «é o abrir-se aos outros no amor», considerando-a «uma das atitudes básicas necessárias a um missionário do Verbo Divino». Em suma, a comunicação enquanto dimensão característica não pode ser reduzida aos meios de comunicação social, pois, previamente à utilização de meios apropriados e imprescindíveis para comunicar de forma eficaz, deve existir em cada missionário uma disposição básica para ir ao encontro dos outros numa atitude de amor e de diálogo.

### **3. As dimensões características no contexto do diálogo profético**

As dimensões características são atitudes básicas antes de serem acções concretas. Contudo, elas só alcançam a sua plena identidade quando extravasam da vida pessoal e comunitária para o mundo e se traduzem em actividades, projectos e iniciativas, nas quais é possível experimentar os valores que estão subjacentes à missão. Ora, tendo em conta os apostolados específicos que a Congregação do Verbo Divino

---

características de la SVD» §19, publicado pelo Generalato em 2003, englobava a etnologia e a antropologia na dimensão da comunicação.

<sup>945</sup> LPD §9. Posteriormente, o Generalato publicou um opúsculo sobre a visão que a SVD tem da comunicação. Esta é mais do que algo puramente instrumental e centrado nos *media*. O documento quer salientar a comunicação como um processo humano de relação inter/intra pessoal e de comunhão. Cf. *Communication policy in the Society of the Divine Word*. Roma, SVD Publications, 2010, p. 11.

desenvolve no âmbito das dimensões características, poderíamos ser levados a pensar que elas são como que um contraponto ao diálogo profético ou até uma forma de relegar para segundo plano o papel primordial que este tem na auto-compreensão da missão e da vocação dos missionários verbitas. Aliás, poder-se-ia pensar que o diálogo profético diria respeito a um patamar mais teórico e as dimensões características a um nível mais prático. Estas, tendo uma componente pastoral definida, que são os diversos apostolados específicos, facilmente são assumidas como parte integrante da missão. Talvez prevendo que os apostolados específicos viessem a ocupar o primeiro plano na vida e missão da SVD, o XV Capítulo quis acentuar a íntima relação existente entre o diálogo profético e as dimensões características, não vindo qualquer oposição entre eles<sup>946</sup>. Na perspectiva do Capítulo, as quatro dimensões características estão subordinadas ao diálogo profético, na medida em que têm de ser vividas num contexto *ad gentes*. Neste sentido, os missionários devem esforçar-se para que elas não sejam consideradas alternativas ao diálogo profético; pelo contrário, as dimensões características são como que plataformas, uma espécie de palcos onde o diálogo acontece e se torna visível através de experiências concretas.

Porém, uma coisa são as declarações capitulares, mais ou menos solenes; outra a sua recepção. A simples promulgação dos textos capitulares não significa que o seu conteúdo venha a ser acolhido de forma unânime por todos. De facto, a reflexão sobre as dimensões características não ficou concluída no XV Capítulo Geral. Pelo contrário, houve um processo posterior de clarificação e de sistematização das dimensões no contexto do diálogo profético. Progressivamente, as quatro dimensões características deixaram de ser vistas exclusivamente como ministérios específicos, sendo cada vez mais entendidas como atitudes básicas da vida e do serviço missionário dos membros da Congregação. Dada a importância desta mudança e em ordem a salientar as dimensões características fundamentalmente como atitudes, T. Ascherman propôs um ordenamento

---

<sup>946</sup> Partindo da sua experiência das Visitas Gerais às províncias, E. Chindecasse afirma que tem sido difícil ajudar as pessoas a unificar estes dois aspectos. Isto deve-se, provavelmente, à maior facilidade em estabelecer e manter iniciativas apostólicas específicas do que entrar numa dinâmica de diálogo que impregne toda a vida e missão de cada missionário e de cada comunidade. Mas também já se encontram muitos exemplos onde os missionários conseguem introduzir as dimensões características num projecto pastoral integrado. Cf. «Entrevista de Estanislau Chindecasse», §15, in Anexo.



diferente da listagem elaborada pelo XV Capítulo Geral. O XV Capítulo e outros documentos da SVD organizaram as dimensões características de acordo com a seguinte sequência: apostolado bíblico, animação missionária, JPIC e comunicação<sup>947</sup>. T. Ascheman prefere a seguinte ordem: comunicação, apostolado bíblico, JPIC e animação missionária<sup>948</sup>. Na sua opinião, para entrar em diálogo profético com qualquer dos interlocutores, o missionário tem de ir ao encontro do outro. Não existe diálogo sem este primeiro passo que exige sair de si e, numa atitude de abertura, ir ao encontro dos outros no amor (cf. const. 115). Estamos assim muito longe da comunicação entendida apenas como meio e instrumento. Por isso, a comunicação, tal como é entendida pela const. 115, seria a primeira dimensão característica da Congregação do Verbo Divino. O apostolado bíblico seria a segunda dimensão característica dos missionários verbitas, cuja atitude básica consiste em viverem centrados na Palavra de Deus que dá esperança e orientação às suas vidas, levando-os a querer partilhar a razão da sua esperança (1 Pe 3,15) com outros. Em terceiro lugar, T. Ascheman coloca a JPIC, pois o Verbo fez-se carne para viver no meio de nós, nos libertar e nos transformar. Neste campo, a atitude básica é um compromisso firme com a transformação do mundo. Finalmente, a dimensão da animação missionária ocuparia o quarto lugar, expressando a atitude que consiste em envolver outros, animando-os com o nosso entusiasmo na caminhada para o Reino e deixando-nos também animar por eles. Em suma, as quatro dimensões características não são tarefas próprias de ministérios e apostolados especializados mas o núcleo central, igualmente prático e concreto, que permite montar um genuíno diálogo profético<sup>949</sup>. Estão intimamente unidas ao próprio Cristo, o Verbo Divino que é Palavra que anuncia o Reino, liberta do pecado e transforma a história, anima outros a comprometerem-se no projecto da salvação e auto-comunica-se em amor a toda a humanidade.

---

<sup>947</sup> Cf. LTS §73; LPD §9.

<sup>948</sup> Cf. T. Ascheman, «Witness – dialogue – dimensions. An SVD view of mission today», pp. 233-235. A haver uma sequência das dimensões características, parece-nos que a proposta de Ascheman tem mais lógica do que a ordem enunciada na *Declaração do Capítulo*.

<sup>949</sup> Ascheman diz que as dimensões características são os «nuts and bolts of genuine prophetic dialogue». Elas são como que as roscas (nuts) e os parafusos (bolts) que seguram uma estrutura. Cf. *Ibid.*, p. 235.

Na interacção entre diálogo profético e dimensões características a espiritualidade ocupa lugar cimeiro<sup>950</sup>. De facto, a espiritualidade das dimensões características permite compreender melhor o diálogo profético. No rescaldo do XV Capítulo Geral, o Generalato procurou explorar mais profundamente a espiritualidade das dimensões características de modo a libertá-las da sua carga funcional. O opúsculo «As dimensões características da SVD» sugere algumas linhas de orientação, recordando que as dimensões não se referem somente ao trabalho missionário mas que também afectam a vida pessoal e comunitária dos membros da Congregação<sup>951</sup>. O texto faz uma aproximação entre as dimensões características e o Prólogo do Evangelho de São João, um dos textos bíblicos mais queridos dos missionários do Verbo Divino. Cada uma das quatro dimensões características foca uma perspectiva particular da relação dos missionários verbitas com o Verbo Divino. O Verbo é a Palavra que já existia «no princípio» (Jo 1,1), foi preanunciada nas Escrituras hebraicas, pregada pelos primeiros apóstolos e meditada nas Escrituras cristãs. É a Palavra animadora pela qual, segundo S. João, «tudo começou a existir» (Jo 1,3) e que continua viva e actuante no mundo, convidando-nos a colaborar na missão de Deus. É a Palavra profética que veio ao mundo e, sendo a luz verdadeira, a todos «ilumina» (Jo 1,9) e a quantos a receberam e acreditaram no seu nome deu o poder «de se tornarem filhos de Deus» (Jo 1,12). É uma Palavra libertadora, que tem poder para transformar a fragilidade humana e impele ao compromisso com a justiça, a paz e a integridade da criação. É uma Palavra comunicante que se fez carne e «veio habitar connosco» (Jo 1,14); Palavra que é comunicação do Pai à humanidade, Palavra que vive entre nós e que é uma pessoa que

---

<sup>950</sup> No seguimento de Bernard Lonergan entendemos a espiritualidade como um empenho assumido e consciente para integrar a própria vida no horizonte da transcendência. Neste sentido, é um movimento integrador de toda a vida num único horizonte. Cf. V. Gregson, *Lonergan, spirituality, and the meeting of religions*. Lanham, University Press of America, 1985, pp. 75-78. A espiritualidade compromete toda a pessoa, pois a vida espiritual não é separável da vida corpórea, nem da organização social. Engloba acção e transformação, pois é o compromisso com o transcendente que nos liberta para sermos capazes de responder, criar e transformar o mundo, as pessoas, a sociedade e a civilização. De facto, é um estilo de vida que inspira a nossa actuação no mundo e na história. A vida espiritual é um movimento, um crescimento, um processo, um dinamismo que comporta crises, fracassos e avanços. Cf. C. Bernard, *Teología espiritual*. Estella, Verbo Divino, 1997; J. Espeja, *La espiritualidad cristiana*. Estella, Verbo Divino, 1992; D. Mondoni, *Teologia da espiritualidade cristã*. São Paulo, Loyola, 2000; L. Rocha e Melo, «Que é a espiritualidade?» *Communio XI* (1994), pp. 197-203.

<sup>951</sup> Cf. «Las dimensiones características de la SVD», §48.

fala e também espera e escuta a nossa resposta. Tocados e transformados por esta Palavra, tornamo-nos também anunciadores do amor de Deus<sup>952</sup>.

As dimensões características são mais do que simples actividades; enquadradas no mistério do Verbo de Deus encarnado, elas transformam interiormente as pessoas, tornando-as progressivamente mais próximas de Cristo, a quem procuram imitar e seguir. Neste sentido, o apostolado bíblico é muito mais do que um conjunto de actividades e de projectos para a difusão da Bíblia. Aliás, aqueles que se dedicam ao estudo, à escuta e à reflexão da Sagrada Escritura mais tarde ou mais cedo tomarão consciência da força de Deus na sua vida e na vida do mundo. Do mesmo modo, reconhecerão que a Palavra de Deus é uma palavra dirigida pessoalmente a cada um e que a vida do crente e do missionário deve ser vivida «dentro da envolvente história da vida, da morte e da ressurreição de Jesus»<sup>953</sup>. Uma vida dedicada à Palavra de Deus, ouvindo e transmitindo a narrativa bíblica, conduz à conversão. Por isso, os missionários estão chamados a abandonar o medo e a falsa auto-suficiência, a entrar numa atitude de profunda confiança em Deus e ir ao encontro dos outros, ultrapassando as próprias limitações pessoais.

A animação missionária é mais do que uma série de tarefas orientadas para a mobilização de benfeitores que apoiam a actividade missionária da Igreja e da Congregação. Na verdade, a animação missionária radica a sua razão de ser na convicção de que todos os membros da Igreja são chamados a partilhar a missão e que toda a Igreja é missionária. Esta ideia fundamental, na qual se baseia toda a animação missionária, tem consequências na vida e na missão verbal, devendo produzir determinadas mudanças, passando do desejo de controlar os outros ao trabalho em equipa, da segurança ao êxodo e do protagonismo à subsidiariedade. Supõe o abandono de atitudes clericais e individualistas, requer a promoção do trabalho em equipa e a criação de condições que possibilitem que as pessoas desenvolvam os seus talentos e os seus dons, exige o apoio aos leigos para que estes possam cumprir a sua missão na Igreja e no mundo. Em suma, a animação missionária deve levar ao cultivo de uma

---

<sup>952</sup> Cf. *Ibid.*, §§50-54.

<sup>953</sup> *Ibid.*, §58.

visão ampla, universal e aberta da missão, assim como uma atitude de êxodo permanente que é antídoto à tentação da instalação e do comodismo<sup>954</sup>.

Por seu lado, a JPIC, enquanto dimensão característica, está intimamente relacionada com a Palavra profética. É verdade que existem inúmeras iniciativas nesta área destinadas a promover o bem-estar de todos, a começar pelos mais pobres, os marginalizados e os que sofrem toda a espécie de provações e injustiças. O trabalho nesta área exige fidelidade a Deus e compromisso com a justiça e a paz, mesmo quando parece não haver êxito e não se sabe qual será a melhor estratégia para conseguir implementar políticas sociais e económicas justas. Uma espiritualidade da justiça e paz e integridade da criação está convencida de que «Deus cuida de todas as vítimas, que Jesus permanece firme no meio do fracasso e que só quando ali estamos também é que somos fiéis ao Evangelho»<sup>955</sup>. Esta espiritualidade desenvolve-se em dois sentidos que reciprocamente se enriquecem: a denúncia do mal e o compromisso com a construção do bem. Por um lado, a vivência desta dimensão permite descobrir que o mundo está cheio de injustiça e, tal como Jesus e os profetas do Antigo Testamento, faz parte da missão dos missionários do Verbo Divino criticar e denunciar tais situações. Por outro, uma vida ancorada na Palavra profética exige amar o mundo, comprometer-se com ele, reconhecer a dignidade de cada ser humano e valorizar a criação, ameaçada pela exploração do homem<sup>956</sup>.

A propósito da comunicação, o documento que estamos a seguir é taxativo ao propor que se abandone o costume de centrar esta dimensão exclusivamente nos meios de comunicação social, sugerindo que se adquira uma nova compreensão da comunicação «como um processo humano de socialização e comunhão»<sup>957</sup>. Classifica, inclusivamente, esta mudança como uma espécie de «revolução copernicana» similar à que se operou na compreensão da missão ao abandonar-se a sua concepção meramente geográfica. De facto, a comunicação não se pode reduzir aos meios de comunicação social nem às suas técnicas altamente especializadas. O seu horizonte inclui sobretudo

---

<sup>954</sup> Cf. *Ibid.*, §§60-61.

<sup>955</sup> *Ibid.*, §64.

<sup>956</sup> Cf. *Ibid.*, §65.

<sup>957</sup> *Ibid.*, §67.

as pessoas que, na verdade, são os principais meios de comunicação. Numa perspectiva cristã, o mistério da Trindade é a origem e o modelo da comunicação. Por isso, os membros da Congregação do Verbo Divino são desafiados a crescer na comunhão com Deus e a procurar fazer de si próprios e das suas comunidades uma «expressão da natureza comunicativa de Deus que é comunidade e comunicação»<sup>958</sup>. Ora, conclui o documento, uma vida dedicada à Palavra comunicante não significa simplesmente a aprendizagem de técnicas apropriadas para transmitir conteúdos. Tal como Jesus, o missionário não difunde apenas uma mensagem, mas partilha a própria vida. Esta partilha requer do missionário uma atitude de escuta e de conversão, deixando de centrar-se em si próprio e passando a colocar a atenção no Outro e nos outros, pois «a verdadeira comunicação é um atento partilhar no amor»<sup>959</sup>.

Em suma, uma espiritualidade das dimensões características ajudará a operar a passagem de uma atitude que dava preferência às actividades específicas e ao funcionamento das estruturas para uma nova perspectiva que coloca o acento nas atitudes básicas que devem moldar e identificar o missionário. São estas atitudes que, integradas numa espiritualidade fundada no Verbo Encarnado, marcam de forma própria o diálogo profético com os quatro grupos de interlocutores. Se faltasse esta marca espiritual, no sentido de identidade e de vida, faltaria a dinâmica interna que torna possível agregar num projecto com sentido a vocação e a missão da Congregação do Verbo Divino. Parece-nos que o constante aprofundamento de uma espiritualidade das dimensões características constituirá um contributo de grande importância para a compreensão da missão e da identidade verbal como diálogo profético.

#### **4. Considerações finais**

A história da Congregação do Verbo Divino testemunha que, no cumprimento da sua missão, os seus missionários se esforçaram por utilizar os meios de comunicação

---

<sup>958</sup> *Ibid.*, §68.

<sup>959</sup> *Ibid.*, §70.

social para proclamar a Boa Nova e envolver outros na missão quer através da ajuda material quer da oração. Do mesmo modo, procuraram promover melhores condições de vida, desenvolvendo e apoiando projectos em prol de um mundo mais humano e criando estruturas nas áreas do ensino, da saúde, da agricultura, etc. Com o tempo, foram surgindo apostolados específicos e alguns membros da Congregação adquiriram formação própria em várias áreas como, por exemplo, estudos bíblicos, comunicação social, administração escolar, investigação, ensino, apoio social, etc. Deste modo, os membros da Congregação procuraram de forma activa utilizar os meios mais adequados e que estavam ao seu alcance para imprimir dinâmicas novas ao seu trabalho missionário. O mérito do XV Capítulo Geral está na sinalização de uma perspectiva nova que, não eliminando a anterior, antes a ilumina e integra num horizonte mais amplo. Este Capítulo desencadeou uma mudança de paradigma ao deixar de insistir nos ministérios especiais e específicos que alguns membros da Congregação, preparados para tal, exerciam, para considerar que todos os missionários verbitas, independentemente da sua formação académica e treino pastoral, devem assumir as atitudes básicas subjacentes às quatro dimensões características. Seis anos mais tarde, o XVI Capítulo formulou este novo paradigma de modo eloquente afirmando que cada uma das dimensões características pressupõe uma atitude básica na vida e no serviço dos missionários do Verbo Divino: viver centrados em Deus, envolver e animar outros na caminhada do Reino, comprometendo-se com a transformação da sociedade e do mundo, saindo de si e indo ao encontro dos outros numa atitude de diálogo<sup>960</sup>.

---

<sup>960</sup> Cf. LPD §9.

## **CAPÍTULO XIV**

### **DIÁLOGO PROFÉTICO: ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA E TESTEMUNHO DE VIDA**

As palavras têm história e histórias, podendo registrar alterações de vulto ao longo do tempo, quer quanto ao seu uso, quer quanto ao seu significado. A expressão «diálogo profético» não é exceção: tendo sido cunhada no XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino, ocupou, posteriormente, um lugar central na reflexão verbita, sendo objecto de amplo debate e estudo, ao mesmo tempo que ia sendo acolhida através de um progressivo processo de recepção. Observámos como o XV Capítulo Geral da SVD expressou a vocação missionária verbita numa declaração desdobrada em três elementos: 1) testemunhar a universalidade do Reino de Deus, 2) através do diálogo profético, 3) marcado pelas quatro dimensões características. De igual modo, constatámos que, na sequência do Capítulo, o segundo elemento desta afirmação sobressaiu sobre os outros dois e assumiu a função de catalisador da definição da identidade missionária verbita no mundo contemporâneo.

O diálogo profético entrou rapidamente no vocabulário dos responsáveis nas várias instâncias da Congregação do Verbo Divino como testemunha *Arnoldus Nota*, um boletim informativo interno da responsabilidade do Generalato. Por exemplo, no dia 8 de Setembro do ano 2000, na homilia proferida na celebração eucarística por ocasião dos 125 anos da fundação da Congregação, o Superior Geral, Antonio Pernia, fez uma

leitura do XV Capítulo Geral destacando dois temas, a internacionalidade e o diálogo. Pernia afirmou que todos os membros da Congregação deveriam crescer no desafio do diálogo lançado pelo XV Capítulo Geral e que, sendo o diálogo um testemunho de que o novo milénio necessitará cada vez mais, todos os verbitas estão chamados a um novo começo, consagrando-se ao diálogo profético<sup>961</sup>. No seguimento do XV Capítulo, a Cúria Geral da SVD promoveu a reflexão sobre as intuições centrais do Capítulo, nomeadamente o diálogo profético e a sua relação com as dimensões características, de que são testemunha as publicações da série «Em diálogo com o Verbo». Por seu lado, a nível provincial começaram a organizar-se cursos, seminários e retiros para aprofundar o conceito de diálogo profético e equacionar as suas consequências na vida e missão dos missionários do Verbo Divino. Finalmente, o XVI Capítulo Geral, realizado em 2006, fez como que uma síntese do caminho percorrido desde o Capítulo anterior, atribuindo ao conceito de diálogo profético um papel central, quer no debate capitular, quer no documento final. Aliás, o processo de preparação do XVI Capítulo Geral testemunha o lugar central que o diálogo profético ocupava nas preocupações dos missionários do Verbo Divino. Na preparação do XVI Capítulo, o Generalato pediu às províncias que dessem sugestões para o Capítulo. As respostas recebidas em Roma revelaram o desejo de um maior aprofundamento da compreensão do diálogo profético e conduziu à identificação de cinco áreas da vida religiosa sobre as quais era necessário proceder a uma reflexão articulada com o diálogo profético: espiritualidade, comunidade, liderança, finanças e formação. Para dar seguimento a estas inquietações, numa carta de 23 de Dezembro de 2004, o Superior Geral anunciava que o XVI Capítulo teria dois objectivos: 1) renovar a vida religiosa da Congregação à luz do novo entendimento da missão como diálogo profético; 2) focalizar a atenção nos cinco temas principais para discernir as implicações que o compromisso missionário tem para cada um deles<sup>962</sup>.

---

<sup>961</sup> Cf. A. Pernia, «Reapropriarnos su pobreza y sencillez, su fe y confianza», *Arnoldus Nota* (Octubre 2000), pp. 1-3. Cf. K. Keler, «Practicando el diálogo como testimonio», *Arnoldus Nota* (Mayo 2001), pp. 1-2. Na edição de Junho de 2002, A. Pernia escreve: «a nossa internacionalidade exige que o diálogo profético chegue a ser o nosso estilo de vida». A. Pernia, «Diez tesis sobre la internacionalidad SVD», *Arnoldus Nota* (Junio 2002), p. 2.

<sup>962</sup> Cf. Id., «Theme for the XVI General Chapter 2006. P 11/04», pp. 72-75. O processo de consulta foi iniciado em Janeiro de 2004. Cf. Id., «16th General Chapter: Suggestions for the Chapter theme. P 02/04» *Nuntius XVI*, fasc. 1 (2004), pp. 46-47.



A utilização do conceito de diálogo pela Congregação do Verbo Divino também sofreu uma evolução ao longo do espaço temporal considerado no nosso estudo. Assim, no pós-concílio Vaticano II, o termo foi utilizado primariamente no sentido de estratégia para anunciar o Evangelho, afirmando-se como uma abordagem diferente e um método inovador em claro contraste com as posições exclusivistas do passado. As Constituições SVD dão a entender que, no período pós-conciliar, o diálogo foi considerado fundamentalmente como uma estratégia. Ao apresentar a origem e a finalidade do serviço missionário da Congregação, a const. 102 afirma: «consideramos nosso dever anunciar a Palavra de Deus a todos os homens» e «trabalhamos, em primeiro lugar e de preferência, onde o Evangelho ainda não foi anunciado ou o foi de forma insuficiente e onde a Igreja ainda não está em condições de se valer a si própria». A SVD existe para o anúncio da Boa Nova. Esta é a sua razão de ser e o seu dever primeiro. O diálogo aparece mencionado na constituição seguinte, não como um dever, mas como um desiderato: «Abertos e respeitadores das tradições religiosas dos povos, procuramos o diálogo com todos» (const. 103). É uma recomendação estratégica para levar a Boa Nova aos povos. No ano 2000, o XV Capítulo Geral enunciou uma nova visão: o diálogo já não é visto como uma estratégia, ainda que adequada aos tempos actuais, mas como uma expressão da própria identidade e vocação missionárias da Congregação. A aposição do adjectivo «profético» à palavra «diálogo» é, na nossa opinião, a confirmação desta viragem. Deste modo, o diálogo, que começara por ser valorizado como uma estratégia missionária, passou a ser considerado como o elemento central identificador da missão verbita.

### **1. De estratégia a princípio intrínseco da missão**

A actividade missionária da Igreja, ao longo da história, sempre se valeu de algumas metodologias, às vezes de forma explícita, outras, de forma implícita, para anunciar a Boa Nova e dar resposta ao mandato missionário recebido de Cristo (Mt 28,19-20). São conhecidas algumas das estratégias inovadoras que o apóstolo Paulo

usou para anunciar o Evangelho, por exemplo, a forte aposta nas grandes cidades para aí fundar comunidades cristãs que por sua vez se tornavam comunidades missionárias. Do mesmo modo, num gesto inovador, Paulo constituiu uma vasta rede de bons colaboradores que, não só o ajudaram a atingir muitos outros locais, mas também se tornaram eles próprios exímios evangelizadores<sup>963</sup>. Durante a Idade Média, o cristianismo conheceu uma ampla expansão quando povos inteiros aceitaram a nova religião geralmente no seguimento da conversão dos respectivos príncipes<sup>964</sup>. Alguns séculos depois, a missão de inspiração colonial empenhou-se em grande escala no desenvolvimento económico e social. Aproveitando-se do apoio do poder político, económico e militar das potências coloniais, a missão colaborou activamente na difusão da civilização ocidental, considerada um meio privilegiado para propagar a religião cristã<sup>965</sup>.

Actualmente as circunstâncias históricas em que decorre a missão são diferentes das existentes no tempo de São Paulo, na Idade Média ou durante o período colonial. O contexto mudou e contextos diferentes exigem respostas diferentes. Nas últimas décadas, dada a composição religiosa, social, política e cultural do mundo, o diálogo passou a ocupar o centro da missão. O percurso que fizemos pelo magistério recente da Igreja Católica e pelos documentos da Congregação do Verbo Divino sinaliza esse movimento que paulatinamente reconduziu o diálogo da periferia para o centro da missão. Agora já não se trata de saber qual é a importância e o lugar que o diálogo ocupa na actividade missionária da Igreja, mas qual é o tipo de diálogo mais apropriado a este momento histórico. A questão fundamental é saber se o diálogo é apenas uma

---

<sup>963</sup> A propósito da estratégia missionária de Paulo ver, por exemplo, D. Bosch, *Transforming mission*, pp. 129-133; M. Borg, J. D. Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella, Verbo Divino, 2009, pp. 88-100; A. Couto, *Uma palavra é melhor do que um presente*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2009, pp. 264-270; T. Manjaly, «Paul's vision of collaborative ministry», *Verbum SVD* 50, fasc. 1 (2009), pp. 31-56.

<sup>964</sup> Cf. J. Comby, *Para comprender dos mil años de evangelización*. Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 32-36; S. Bevans; R. Schroeder, *Constants in context. A theology of mission for today*. Maryknoll, Orbis Books, 2004, pp. 125-126.

<sup>965</sup> Cf. D. Bosch, *Transforming mission*, pp. 302-313. Se o Evangelho de Jesus Cristo saiu a ganhar ou não das alianças da missão com o poder colonial é uma questão controversa. Hoje, alguns teólogos fazem uma leitura pessimista do paradigma missionário colonial, criticando o Ocidente por ter adulterado a mensagem cristã. Cf. M. Matumona, *Teologia africana da reconstrução como novo paradigma epistemológico*. Lisboa, Roma Editora, 2008, pp. 89-136, para uma visão das reacções ao paradigma colonial no continente africano.

estratégia entre outras, ainda que mais apropriada para o contexto actual ou se, pelo contrário, a missão ainda pode existir sem o diálogo. Ou seja, é o diálogo apenas uma estratégia politicamente correcta de que a missão se serve para anunciar o Evangelho no mundo contemporâneo ou, pelo contrário, o diálogo é intrínseco à missão, ao ponto de podermos afirmar que fora do diálogo não há missão?

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino apresentou a sua identidade através do conceito de diálogo profético. Parece-nos que a insistência neste conceito é uma tentativa de ultrapassar a noção de diálogo como uma estratégia e considerá-lo como a essência e o núcleo não negociável da actividade missionária. Contudo, mesmo esta auto-compreensão está sujeita ao risco permanente de se considerar o diálogo profético como mais uma estratégia entre outras ou meramente como um instrumento para proclamar o Evangelho, ainda que mais adaptado ao momento presente do que outros meios. Acentuar demasiado o diálogo com os quatro interlocutores em detrimento das atitudes subjacentes ao próprio diálogo pode conduzir à sua instrumentalização. Do mesmo modo, destacar as quatro dimensões características sem articulação com a própria vida do missionário pode levar a considerá-las meros instrumentos, mais ou menos eficazes, para prosseguir a actividade missionária da Igreja. Há o risco de se entender o diálogo com os quatro interlocutores marcado pelas quatro dimensões características apenas como um meio ou uma estratégia. Ora, na nossa perspectiva, há duas dimensões do cristianismo que, ao serem assumidas pelo diálogo, permitem protegê-lo daquela armadilha: a dimensão profética e a dimensão kenótica.

### 1.1. Dimensão profética do diálogo

Como temos vindo a sublinhar, o diálogo profético enquanto conceito identificador da missão verbita adquire o seu pleno significado quando articulado com o anúncio do Reino de Deus e as quatro dimensões características. Ou seja, não faz sentido isolar o conceito de diálogo profético destes dois elementos da definição da identidade verbita. Pelo contrário, é fundamental considerá-los de forma articulada e

integrada, pois só deste modo é possível entender porque é que, desde o seu XV Capítulo Geral, a Congregação do Verbo Divino acentua e insiste com determinação em qualificar o diálogo como diálogo profético.

T. Ascheman, reflectindo sobre a relação entre os elementos que compõem a identidade da vida e missão dos missionários do Verbo Divino, sugere uma articulação em que os três elementos mutuamente se inter-relacionam e enriquecem. T. Ascheman compara a missão da SVD a uma viagem. O testemunho do Reino é como que o horizonte para o qual nos dirigimos; o diálogo profético coloca em evidência os parceiros com os quais a viagem é partilhada assim como o modo como nos relacionamos com eles; por seu lado, as dimensões características indicam os caminhos a percorrer<sup>966</sup>. O autor explora a mudança que é necessário fazer de uma perspectiva de missão como apanágio e propriedade exclusiva de um grupo de especialistas para a compreensão da missão como *missio Dei*. Do mesmo modo, é indispensável abandonar a noção geográfica de missão e a missão como *plantatio ecclesiae* e compreendê-la como testemunho do Reino junto das pessoas que, no caso concreto da SVD, são os quatro grupos de interlocutores do diálogo profético. Os interlocutores do diálogo constituem um desafio constante, exigindo que o missionário efectue a passagem da geografia às gentes. Na sua opinião, o diálogo é o termo mais adequado para descrever uma missão que não está condicionada nem preocupada com a geografia da evangelização, mas sobretudo com as pessoas com as quais está comprometida. Uma missão que não está voltada, em primeiro lugar, para a construção de estruturas materiais, mas aposta na edificação de relações interpessoais que cooperam com o poder transformador do Reino<sup>967</sup>.

T. Ascheman considera que o objectivo da missão é dar testemunho do Reino de Deus, nomeadamente testemunhar que o plano de Deus inclui a todos e valoriza a diversidade humana. Neste sentido, o Reino de Deus é como que o horizonte da missão<sup>968</sup>. Ora, a melhor forma que os missionários do Verbo Divino têm para

---

<sup>966</sup> Cf. T. Ascheman, «Witness – dialogue – dimensions. An SVD view of mission today», pp. 218-219.

<sup>967</sup> Cf. *Ibid.*, p. 227.

<sup>968</sup> T. Ascheman inspira-se no pensamento de B. Lonergan, como o próprio reconhece: «My approach to spirituality is heavily indebted to the thought of Bernard Lonergan». Cf. T. Ascheman, «Unusual

testemunhar a universalidade e a diversidade do Reino é através do diálogo profético com os quatro interlocutores identificados pelo XV Capítulo Geral, isto é, os que procuram a fé ou não pertencem a nenhuma comunidade de fé, os pobres e marginalizados, os de outras culturas e os que pertencem a outras tradições religiosas ou ideologias seculares. Por seu turno, as quatro dimensões características verbitas – apostolado bíblico, animação missionária, JPIC e comunicação – indicam as atitudes básicas e os meios necessários para que o diálogo profético tenha lugar no concreto de cada situação particular.

Segundo T. Ascheman, o diálogo de Jesus com a samaritana junto ao poço de Jacob (Jo 4,1-42) ocupa um lugar de relevo para compreender o diálogo profético<sup>969</sup>. O encontro de Jesus com a mulher samaritana serve como ponto de partida para ajudar os missionários a aproximarem-se das «gentes» de hoje numa atitude de diálogo. Na sua opinião, aquela era uma amizade pouco habitual<sup>970</sup> e este tipo de amizade pode constituir a base para iniciar o diálogo com outras pessoas, quaisquer que sejam as circunstâncias e as tarefas do serviço missionário. Geralmente as pessoas fazem amizade com aqueles que pertencem a ambientes similares aos seus, seja a nível cultural, social ou religioso. Ascheman defende que Jesus gostava de cultivar amizades insólitas, como a que cultivou com a samaritana. Ele tomou a iniciativa de estabelecer

---

friendship – all are called... to pass over... in prophetic dialogue. Reflections on the spirituality of mission», in L. Stanislaus; A. D'Souza, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003, p. 1, nota 1. Segundo B. Lonergan, os horizontes são a extensão («sweep») dos nossos interesses e do nosso conhecimento, assim como o campo fértil de mais conhecimentos. Mas, são também as fronteiras que limitam as nossas capacidades. Assim como o horizonte no sentido literal difere segundo o ponto de vista do observador, também os horizontes, em sentido analógico e metafórico, variam consoante as pessoas e as suas circunstâncias históricas, sociais e culturais. Cf. B. Lonergan *Method in theology*, pp. 235-237.

<sup>969</sup> A mulher samaritana simboliza os quatro grupos de interlocutores: 1) gente de outras culturas (os samaritanos eram uma «mistura» étnica e cultural); 2) marginalizados (o papel e o lugar inferior da mulher naquela época); 3) pessoas de outras religiões (os samaritanos tinham o seu próprio Templo e tradição religiosa diferente da dos judeus); 4) os que procuram a fé (a mulher revelou-se uma pessoa espiritualmente inquieta). Cf. T. Ascheman, «Witness – dialogue – dimensions. An SVD view of mission today», pp. 220-221; Id., *Ad gentes – Inter gentes. Caminada misionera hoy*. Roma, Secretariado de las Misiones SVD, 2006, pp. 37-51.

<sup>970</sup> O autor usa a expressão «amistad insólita». Cf. *Ibid.*, p. 45. Nesta observação, há uma sintonia com C. McVey que se refere do seguinte modo à forma como Jesus fazia amizades com estranhos: «Tax collectors and fishermen were not usual companions». Na opinião de C. McVey, o que deve estar no coração da missão e da teologia das religiões é o acto de fazer amizade («befriending»), nomeadamente com aqueles que são diferentes de nós (pela cultura, religião, estatuto social, etc.), Cf. C. McVey, «Befriending: The heart of mission», *SEDOS Bulletin* 35, nº 1-2 (2003), pp. 3-7.

contacto com uma pessoa com a qual um judeu normalmente não teria contacto. Nesse gesto, a mulher sentiu um desafio a iniciar uma nova vida. Por outro lado, esta atitude de Jesus provocou, primeiramente, o escândalo dos discípulos e, depois, a abertura destes a possibilidades novas e inesperadas de missão.

Segundo a Congregação do Verbo Divino, no actual contexto da história, a melhor maneira de traduzir o mandato missionário de Cristo concretiza-se no diálogo, entendido como uma conversação que envolve pelo menos dois interlocutores numa atitude de respeito mútuo, abertura intelectual e afectiva ao que outro tem para transmitir e à vida que o outro vive e testemunha, assim como aquilo em que acredita e que anuncia.

O termo «diálogo» recorda-nos mais facilmente que a missão está enraizada no encontro interpessoal entre duas ou mais pessoas. Cultivar amizades inabituais, como Jesus cultivou, faz parte da dimensão profética do cristianismo. Podíamos nomear esta atitude com outras expressões, também significativas, como, por exemplo, cruzar fronteiras ou derrubar barreiras. Porém, estas duas metáforas são insuficientes para abarcar tudo o que significa o diálogo profético, pois falta-lhes ainda o passo seguinte que é o da aproximação e da convivência entre as pessoas. O percurso terminológico efectuado pela Congregação do Verbo Divino desde o Capítulo Geral de 1988 testemunha esta preocupação em colocar as pessoas em primeiro lugar em detrimento da geografia. O Capítulo Geral de 1988 falou da missão em «situações de fronteira» como uma alternativa ao conceito geográfico de missão. Todavia, esta metáfora ainda tinha um conteúdo territorial e podia conduzir a interpretações erróneas, pois, como adverte T. Ascherman «podemos estar ainda a pensar em termos de edificação e programas necessários para efectivamente ocupar as fronteiras»<sup>971</sup>.

O diálogo com os quatro interlocutores de que fala o XV Capítulo Geral da SVD pode, erroneamente, ser visto apenas como mais uma estratégia e um meio privilegiado para entrar em contacto com aqueles grupos concretos, os quais, dadas as convulsões da história, estariam pouco ou nada abertos a um tipo de missão unidireccional, comum

---

<sup>971</sup> Cf. T. Ascherman, «An agenda for SVD mission research. Being more 'responsive to present needs'», *Verbum SVD* 43, fasc. 3 (2002), pp. 261-263.

noutras épocas históricas. Quem procura a fé não se satisfaz com um catálogo de fórmulas e de dogmas; os pobres e os marginalizados têm sobejas razões para desconfiar dos vendedores de promessas que nunca experimentaram na própria carne o que é a pobreza ou a discriminação; as pessoas de outras culturas, nomeadamente quando forçadas a viver fora da sua pátria, experimentam amargamente os obstáculos legais, as barreiras burocráticas e os preconceitos que entravam o seu caminho para alcançar uma vida digna; os que praticam outras religiões quantas vezes não foram classificados inferiores, pagãos e supersticiosos. Todos estes grupos poderão considerar o diálogo como mais uma estratégia através da qual os mais fortes continuam a querer impor a sua vontade e a sua verdade. É por isso que o adjectivo «profético», apostado ao conceito de diálogo, alerta para este risco, sinaliza um caminho constante e permanente de inquirição sobre os motivos, os métodos e as razões do seu diálogo e neutraliza possíveis desvios. Profético, também, no sentido de superação do diálogo que ainda espera algo em troca, mesmo a conversão. Na verdade, no momento em que o diálogo se torna um instrumento de proselitismo, deixa de ser diálogo profético.

S. Bevans e R. Schroeder defendem que a missão deve ser feita em diálogo profético, significando com isto duas dinâmicas. Em primeiro lugar, os cristãos têm algo a anunciar, concretamente a vida, morte e ressurreição de Jesus, a sua mensagem do amor e da misericórdia de Deus, assim como o desafio a que todos acolham o seu Reino. Este anúncio é realizado, por exemplo, através do testemunho de vida, das celebrações litúrgicas e da oração, do compromisso com a justiça e a paz, da confissão da própria fé em diálogo com pessoas de outras religiões. Em segundo lugar, os cristãos, tal como os profetas do Antigo Testamento, devem denunciar qualquer forma de injustiça e de opressão, no mundo ou na Igreja. Isto pode ser realizado através do testemunho contra-cultural em termos de estilo de vida, participação directa em acções e movimentos colocando em prática o diálogo de vida<sup>972</sup>. Na sua opinião, a missão deve ser diálogo, pois tem o dever de anunciar a fé em cada contexto particular, mas é

---

<sup>972</sup> Cf. S. Bevans; R. Schroeder, *Prophetic dialogue. Reflections on christian mission today*. Maryknoll, Orbis Books, 2011, pp. 38-39.

também profecia, pois a Igreja tem a obrigação de anunciar a totalidade da Boa Nova na sua integridade<sup>973</sup>.

A dimensão profética do cristianismo tem sólidas raízes bíblicas e teológicas. E, ainda que a história nos mostre como foi atribulado o seu percurso, não há dúvida de que a profecia é um elemento-chave da vida cristã, englobando a vasta área do testemunho e do compromisso pela libertação e transformação das estruturas, assim como a luta contra todas as situações de injustiça. Todavia, este testemunho profético característico do cristianismo só atinge expressão plena e radicalidade evangélica quando incluído na sua dimensão kenótica.

## 1.2. Reinventar a profecia como kénose

Os interlocutores do diálogo profético vivem numa pluralidade de contextos históricos, sociais, existenciais e religiosos. Dadas as limitações inerentes à condição humana é muito difícil abstrairmo-nos dos critérios, pontos de vista e valores que fazem parte da nossa cultura ou da nossa religião. Também hoje, o missionário corre o risco de julgar que a sua forma de perceber o mundo, a sua leitura da história, a sua vida espiritual, as expressões litúrgicas, a sua teologia e as suas categorias mentais são as normas a partir das quais deve avaliar todas as outras expressões. Uma vez que nunca somos completamente neutros, nem estamos isentos de sucumbir à tentação de colocar a nossa cultura no centro da missão, parece-nos de extrema importância regressar ao coração do cristianismo: a kénose de Deus<sup>974</sup>.

Kénose é um conceito teológico que tem a sua base bíblica no hino cristológico da Carta aos Filipenses (Fl 2,5-11). Paulo escreve que Jesus Cristo esvaziou-se a si

---

<sup>973</sup> Cf. Id., *Constants in context*, p. 350. Noutra passagem (p. 398), S. Bevans e R. Schroeder, escrevem: «Mission must by all means be *dialogical*, since it is nothing else finally than the participation in the dialogical nature of the triune, missionary God. But it must be *prophetic* as well, since, at bottom, there can be no real dialogue when truth is not expressed and clearly articulated».

<sup>974</sup> C. McVey defende que a kénose de Deus é o coração do cristianismo. Cf. C. McVey, «Befriending: The heart of mission», p. 4. Por outro lado, na teologia da cruz encontramos o fundamento teológico do carácter universalista e dialógico do cristianismo. Cf. C. Geffré, *De Babel à Pentecôt. Essais de théologie interreligieuse*, p. 77.



mesmo (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) assumindo a condição humana e fazendo-se obediente ao Pai até à morte de cruz. Kénose significa o esvaziamento de si que o Filho de Deus realizou inserindo-se na história da humanidade ao ponto de passar pela experiência da morte na cruz. A kénose não se refere à encarnação em si, mas à encarnação na debilidade, na caducidade e na mortalidade; deste modo Jesus Cristo tornou-se próximo dos homens e pode ser imitado por eles<sup>975</sup>. No seguimento deste gesto de Jesus Cristo, podemos entender a kénose como uma atitude de eleição voluntária e livre dos interesses dos outros a expensas dos próprios interesses. O amor kenótico deixa espaço para o outro, respeita e mantém vivos a profundidade, o mistério e a liberdade do ser amado<sup>976</sup>. Na teologia e na espiritualidade cristã, a cruz exprime de modo sublime este mistério central do cristianismo. A este propósito, são significativas as palavras que João Paulo II dirigiu aos membros do XV Capítulo Geral, na audiência de 30 de Junho de 2000. O Papa diz que ao encarnar em Jesus Cristo, Deus «entrou nas próprias profundidades do pecado e da miséria humanos» e «este abraço divino ao nosso mundo pecaminoso atingiu a sua perfeição no monte do Calvário». E, continua:

«Da Cruz, o Verbo de Deus anunciado a todos os tempos, lugares e povos dirige-se a cada necessidade humana e a todas as esperanças do homem. Esta é a Palavra que a vossa Sociedade é chamada a proclamar: a Palavra da Cruz, que ‘é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus’ (1 Cor 1,18). Isto significa que cada um de vós é chamado, como o Apóstolo Paulo, a viver o mistério da Cruz do Senhor (cf. Fl 3,10), de tal forma que o vosso ministério possa ser muito mais do que serviço e solidariedade humana. Este há-de ser sempre a comunicação da novidade de vida trazida por Cristo no poder do Espírito Santo»<sup>977</sup>.

<sup>975</sup> Cf. G. Iammarrone, «Kénosis», in *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 550-552. Sobre a kénose, a história da teologia regista diversas interpretações. Neste campo é de suma importância o contributo de H. Urs von Balthasar que entende a kénose não simplesmente numa perspectiva cristológica, mas no contexto da doutrina trinitária. A auto-entrega kenótica é a natureza trinitária de Deus e é, portanto, a marca de todas as suas operações *ad extra* (a criação, a reconciliação e a redenção de todos os seres). Cf. J. Moltmann, «La kénosis divina en la creación y consumación del mundo», in J. Polkinghorne, (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella, Verbo Divino, 2008, pp. 182-188. J. Flaquer e J. Melloni defendem que sem kénosis (despojamento) não há *théosis* (divinização) e que só através da participação na condição kenótica de Jesus podemos aceder à revelação de Deus. Cf. J. Flaquer; J. Melloni, «El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología», *Selecciones de Teología* 200, vol. 50 (2011), pp. 326-328.

<sup>976</sup> Ainda sobre esta matéria, ver M. Welker, «Amor romántico, amor de alianza y amor kenótico», in J. Polkinghorne, (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella, Verbo Divino, 2008, pp. 169-179.

<sup>977</sup> João Paulo II, «Address of the Holy Father John Paul II to the Society of the Divine Word», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIII, 1 (2000), §3.

Só descendo ao nível dos quatro interlocutores, o diálogo pode ser verdadeiramente profético. Nas Escrituras, na tradição da Igreja e na teologia recente não faltam argumentos para voltar a olhar a missão como um diálogo despojado de poder, isento de segundas intenções, livre de coações físicas ou psicológicas; ou seja, um diálogo amoroso inspirado e fundamentado no diálogo trinitário<sup>978</sup>. C. Geffré defende que é na teologia da Cruz que encontramos o último fundamento teológico do carácter não-imperialista do cristianismo e da sua abertura às outras religiões na sua alteridade. A cruz de Jesus tem um valor universal; ela é símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade<sup>979</sup>.

A hodierna reflexão sobre a teologia das religiões tem procurado encontrar saídas para o dilema entre o exclusivismo e o pluralismo. As propostas inclusivistas – ainda que amplamente apoiadas pela teologia e pelo magistério – parece que não conseguem dar resposta a todas as questões que se levantam sobre o papel de Jesus Cristo e da Igreja no contexto das religiões. Para alguns teólogos, o inclusivismo não passa de um exclusivismo mitigado; para outros, de um pluralismo disfarçado<sup>980</sup>. Para alguns teólogos, aqueles três modelos globais (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) pouco esclarecem se não forem preenchidos com os conteúdos do *kerygma* cristão. João Duque, por exemplo, defende que o cristianismo não pode abdicar da sua fé resultante da particularidade da vivência de Jesus. A identidade cristã reside no facto de «o ser humano, assim como todas as realizações religiosas, serem relacionais na sua essência: relativas a Deus e aos outros». Essa identidade, defende J. Duque, «radica na mais

---

<sup>978</sup> Escrevendo sobre o diálogo das religiões e as relações entre o judaísmo e o cristianismo, J. Ratzinger afirma que «God's kenosis is the place where the religions can meet without claims of sovereignty». J. Ratzinger, *Many religions, one covenant*, p. 108. Comentando a encíclica *Fides et ratio* do papa João Paulo II, E. Borgman defende que se deve tomar a sério o aspecto kenótico do cristianismo de modo a encontrar a verdade no meio das e em confronto aberto com as diferentes opiniões humanas, sendo isto uma parte integrante da missão da Igreja. Cf. E. Borgman, «La verdad como concepto religioso», *Concilium* 314 (2006), p. 92.

<sup>979</sup> Cf. C. Geffré, *De Babel à Pentecôt. Essais de théologie interreligieuse*, pp. 76-77.

<sup>980</sup> Uma das expressões inclusivistas, chamada «teologia do cumprimento», segundo a qual o cristianismo constitui a plenitude de todas as outras religiões, que se encontram a caminho dessa perfeição e a preparam, é criticada, por exemplo, por J. Hick, pois não passaria de uma forma subtil de afirmar a supremacia do cristianismo, em relação ao qual o valor das outras religiões seria analisado. Por seu lado, o chamado «pluralismo inclusivo» defendido por Jacques Dupuis para manter a referência à revelação de Deus em Jesus Cristo como plenitude dessa revelação sem que isso anule o valor das outras religiões, antes o implique, é criticado como sendo um pluralismo mitigado. Cf. J. Duque, *O excesso do dom. Sobre a identidade do cristianismo*. Lisboa, Alcalá, 2004, pp. 315-317.

profunda diferença marcante da identidade cristã: a diferença trinitária»<sup>981</sup>. Esta constitui marca distintiva da concepção cristã de Deus e da compreensão cristã da realidade e tem como consequência o acolhimento positivo do outro na sua diferença. Neste sentido, segundo J. Duque, podemos considerar que «o cerne do cristianismo, enquanto religião, reside na concepção da sua relação aos outros como doação de si, e não como conquista dos outros para si»<sup>982</sup>. Este constitui o caminho aberto pelo próprio Deus, na sua história com o ser humano, que culmina em Jesus Cristo. É um caminho aberto a todos e não só aos que se assumem como cristãos. As formas concretas de percorrer este caminho podem divergir conforme as tradições e as pertenças, mas é um caminho comum «porque é o caminho da concreta e absoluta aceitação dessas divergências»<sup>983</sup>. No caso do cristianismo, a sua identidade pode ser definida como «ex-centricidade», «ser-para-outro» em vez de «ex-clusividade», «ser-em-função-de-si-mesmo»<sup>984</sup>. Deste modo, recolocando a kénose de Deus no centro da identidade cristã, podem-se abrir novas perspectivas na teologia das religiões.

Regressando ao campo da teologia da missão, podemos dizer que a dimensão kenótica do cristianismo é o fundamento teológico adequado para ultrapassar as dificuldades e os obstáculos que o exercício do diálogo enfrenta, nomeadamente a tentação de ser utilizado como uma estratégia politicamente correcta para antigas ambições imperialistas. Neste sentido, a kénose, como conceito fundamental da teologia e da espiritualidade cristã, pode contribuir para a compreensão do diálogo tal como o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino o entende, ou seja, como um diálogo profético.

O XV Capítulo Geral sublinha que os missionários do Verbo Divino cultivam o diálogo, não a partir de uma posição de neutralidade, mas desde a própria fé<sup>985</sup>. Contudo, é difícil concluir se, ao apresentar a identidade e a vocação missionária como diálogo profético, os membros do Capítulo lhe associavam a dimensão kenótica do cristianismo. É verdade que, em 1988, no documento sobre a espiritualidade

---

<sup>981</sup> *Ibid.*, pp. 326-327.

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>984</sup> Cf., *Ibid.*, p. 328.

<sup>985</sup> Cf. LTS §54.

missionária, o XIII Capítulo Geral afirmou que os missionários estão chamados a seguir Jesus Cristo através da cruz e da ressurreição, no sofrimento e na alegria, devendo imitá-lo na sua Páscoa. No seguimento de Jesus, o missionário deve ser capaz de se esvaziar de si próprio, estando disposto a entregar toda a sua vida ao serviço do Reino até ao esquecimento de si<sup>986</sup>. É natural que as ideias-chave do Capítulo de 1988 ainda estivessem presentes na mente dos capitulares, contudo, a *Declaração do Capítulo* diz apenas que o diálogo se torna profético quando efectuado a partir da própria fé e na escuta da voz do Espírito de Deus, sem referir explicitamente a atitude de êxodo tão cara à espiritualidade missionária patrocinada pelo XIII Capítulo Geral<sup>987</sup>.

Como temos vindo a observar, a kénose é um dos elementos centrais da fé e da identidade cristã, do qual não se pode prescindir. Por um lado, ela ilumina o mistério da auto-doação de Deus à humanidade e ao mundo e, por outro, sinaliza o caminho do discipulado de Cristo. Neste sentido, a qualificação do diálogo como «profético» situa o acto de dialogar a partir da fé em Jesus Cristo morto e ressuscitado, que se aniquilou a si próprio e no seu aniquilamento nos salvou. Por seu turno, o seguimento de Cristo atinge o seu cume na renúncia a si próprio, tomando a cruz (Mc 8,34), sendo o servo e o último

---

<sup>986</sup> Seguir o Senhor significa estar com ele e ser enviado por ele. Como seus discípulos, os missionaries do Verbo Divino participam no seu mistério pascal, participando no seu sofrimento e alegria, na sua cruz e ressurreição. Cf. «SVD missionary spirituality today», p. 693. O texto inglês utiliza a expressão «passing over» para caracterizar este seguimento e que implica, por exemplo, o abandono da própria cultura, língua, estatuto social, tradições, etc., para entrar numa outra cultura ou para viver com os pobres, mas sempre numa atitude de diálogo. Um excerto do hino cristológico da carta aos Filipenses (Fl 2,5-9) serve de inspiração a esta dimensão da espiritualidade missionária. Cf. *Ibid.*, pp. 693-696. Segundo A. Pernia, esta passagem («passing over») ou êxodo do missionário mede-se pela capacidade de se esvaziar de si próprio. A. Pernia usa a imagem do sal e da luz (Mt 5,13-16) para ilustrar este processo. Tal como o sal se dissolve para dar sabor aos alimentos e a lâmpada se consome para dar luz, assim o missionário deve estar disposto a gastar-se para que a Boa Nova do Reino seja anunciada a todos. Este auto-esvaziamento («self-emptying») é uma genuína participação no mistério pascal. Cf. A. Pernia, «The theology and spirituality of mission in the documents of the SVD 13<sup>th</sup> General Chapter», p. 382.

<sup>987</sup> Na *Declaração do Capítulo*, a atitude de «passing over» é mencionada três vezes, para relembrar que os membros da Congregação devem passar da descrença a uma fé mais profunda (LTS §57: «passing over from unbelief to deeper faith»), crescer numa atitude mais aberta face às outras culturas (LTS §65: «passing over to a more catholic spirit of appreciation of the other's cultural identity») e cultivar a confiança nas relações interpessoais com os membros de outras religiões (LTS §69: «passing over from suspicion to trust»). Todavia, a versão oficial espanhola da declaração do XV Capítulo nem sequer traduz a expressão inglesa «passing over» por «exodo» como acontecia nos documentos do XIII Capítulo Geral. Limita-se a traduzir aquela expressão inglesa por «a dar el paso» (LTS §57), «adopción de un espíritu más 'católico'» (LTS §65) e cultivar «actitudes que nos permitan crear entre nosotros un ambiente de general confianza» (LTS §69).

de todos (Mc 9,35), servindo os outros e dando a vida como Jesus a deu (Mc 10,45).<sup>988</sup> O valor religioso fundamental é o amor que se auto-sacrifica e que Cristo revela através da sua morte e ressurreição<sup>989</sup>. Nesta perspectiva, o diálogo profético deixa de ser uma estratégia para se transformar numa forma de ser e de estar, ou seja, a tradução existencial daquilo que se acredita como sendo o núcleo central da fé cristã: morrer para si próprio para que o outro tenha vida e vida em abundância (Jo 10,10). Este amor está fundado no amor de Deus que nos ama primeiro (1 Jo 4,19) com um amor infinito e totalmente desprendido. No diálogo profético não há a pretensão de converter ninguém ou apoucar a sua crença<sup>990</sup>. O seu maior objectivo é cativar pelo testemunho de vida para que também o outro faça o seu percurso pessoal de aproximação a Jesus Cristo.

A afirmação de que o diálogo profético deve exercer-se a partir das próprias convicções e da própria fé não é desenvolvida pelo XV Capítulo. No conjunto da *Declaração do Capítulo* o conceito de diálogo profético aparece, à primeira vista, como uma forma de articular o diálogo com a primeira prioridade da SVD desde a sua fundação: o dever do anúncio. Porém, o percurso posterior da Congregação parece acentuar um outro aspecto que vem enriquecer aquela afirmação capitular. A dimensão profética vai-se aprofundando numa perspectiva mais teológica e cristológica. Pouco depois do encerramento do XV Capítulo, Antonio Pernia defendia que o diálogo era o modelo de missão que melhor se adequava às características culturais dos missionários do Verbo Divino, no início do terceiro milénio, na sua maioria oriundos da Ásia. Segundo A. Pernia esse diálogo tem três características que se coadunam à cultura asiática: ausência de poder, contemplação e serviço. Defende uma missão numa tripla atitude: de humildade, destituída de poder; de escuta contemplativa da presença de Deus

---

<sup>988</sup> Falando sobre a actividade missionária da Igreja, o Concílio Vaticano II afirma que ela continua e desenvolve a missão do próprio Cristo e, por isso, deve caminhar pela «via de pobreza, de obediência, de serviço e imolação própria até à morte da qual Ele saiu vitorioso pela sua ressurreição» (AG 5).

<sup>989</sup> Cf. S. Happel, «The sacraments. Symbols that redirect our desires», in V. Gregson, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988, p. 249.

<sup>990</sup> A atitude kenótica é fundamental, por exemplo, para o diálogo com as outras culturas. M. Azevedo defende que a cultura portadora da mensagem deve eclipsar-se, não se impor, para que a fé possa surgir e ser vivida a partir da cultura que está sendo evangelizada e possa crescer e desenvolver-se com as características desta cultura. Cf. M. Azevedo, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986, p. 269.

no outro; e de serviço. Na sua opinião, não é possível dialogar a partir de uma posição de poder de quem julga já possuir tudo e se mostra incapaz de escutar o outro em silêncio contemplativo<sup>991</sup>.

Em 2006, o XVI Capítulo Geral quis focar a sua atenção na renovação da vida religiosa missionária verbita, centrando-se em cinco aspectos da vida da Congregação: espiritualidade, comunidade, liderança, finanças e formação. A primeira parte do documento capitular retoma os conceitos-chave do XV Capítulo. Assim, numa tentativa de explicitar melhor o conceito de diálogo profético, o XVI Capítulo começa por recordar que os Evangelhos estão repletos de exemplos de como Jesus se abriu às pessoas em diálogo, referindo expressamente o seu encontro com a samaritana, considerando-o «um exemplo particularmente inspirador da nossa compreensão da missão como diálogo profético». E, referindo-se à encarnação do Verbo, considera Jesus como o «modelo *por excelência* de diálogo profético»<sup>992</sup>. O seu exemplo determina a maneira como hoje, em contextos diferentes da Palestina do século I, a Congregação do Verbo Divino participa da missão de Cristo. Mais à frente, numa tentativa de responder àqueles que consideravam que o diálogo profético relegava para segundo plano o dever de anunciar a Boa Nova, o documento esclarece que «diálogo e proclamação não são, de forma alguma incompatíveis» mas, ao mesmo tempo, tem consciência de que o termo «diálogo profético» pode, à primeira vista, dar a impressão de ser contraditória em si mesmo, pois «existe claramente uma tensão entre os dois elementos»<sup>993</sup>. O Capítulo de 2006 chama a atenção para dois perigos: imaginar que o diálogo é apenas partilha de ideias com os outros sem um compromisso claro com a própria fé e associar a profecia exclusivamente à denúncia e à crítica. Segundo os delegados capitulares, tanto o diálogo como a profecia estão enraizados na reciprocidade:

---

<sup>991</sup> Cf. A. Pernia, «Mission for the twenty-first century. An SVD perspective», in S. Bevans; R. Schroeder, (eds.), *Mission for the twenty-first century*. Chicago, CCGM Publications, 2001, pp. 17-19. Para uma perspectiva semelhante acerca da contribuição da Igreja asiática para a missão mundial, ver A. Pates, «A missão da Ásia para os outros continentes», in *Actas do Colóquio 'Cristianismo na China'. Percursos e proximidades*. Fátima, Verbo Divino, 2005, pp. 173-189. Pates salienta a presença contemplativa na missão, uma prática da missão a partir da pobreza e das mãos vazias, a primazia do relacionamento interpessoal, o espírito de diálogo como prática da missão e uma visão integral e harmoniosa da realidade.

<sup>992</sup> LPD §4.

<sup>993</sup> *Ibid.*, §7.

«Não entramos em diálogo apresentando-nos com arrogância como sendo os únicos profetas. Pelo contrário, nós damos testemunho aos nossos interlocutores, eles testemunham perante nós e o Espírito convida-nos a todos a ‘admitir a nossa comum condição de pecadores e a empenhar-nos em conversão contínua’»<sup>994</sup>.

Finalmente, o documento chama a atenção para situações em que o diálogo pode ser recusado ou até fracassar. É nessas situações que um diálogo sincero e corajoso «pode servir como sinal profético para confrontar o pecado e o mal e apontar para a universalidade e diversidade do Reino de Deus». E, evocando as palavras de Jesus acerca do grão de trigo que precisa de morrer para dar fruto (Jo 12,24), os membros do Capítulo expressaram confiar que «até o fracasso aparente do nosso diálogo profético possa ser transformado pelo desígnio de Deus»<sup>995</sup>.

O hino cristológico da Carta aos Filipenses é citado, a propósito da espiritualidade, para chamar a atenção para a importância da cruz na vida do missionário:

«Jesus não experimentou o seu ministério ou morte como um sucesso, mas, paradoxalmente, é o seu momento de maior fraqueza que melhor demonstra a sabedoria e o poder amoroso de Deus (1 Cor 1,24). O nosso costume de *entregar a cruz missionária* é um sinal de que o diálogo profético só terá êxito através da cruz, enquanto seguirmos o Senhor, ‘que se esvaziou a si mesmo, tomando a condição de servo’ (Fl 2,7). A Cruz é a fonte da nossa esperança dando-nos força interior para perseverar em tempos de dificuldade e enfrentar o futuro com alegria no coração»<sup>996</sup>.

A mesma ideia é retomada quase no final do documento, a propósito da formação. Esta deve preparar os missionários do Verbo Divino para seguir Jesus e, com Ele, tomar a própria cruz num compromisso total com o Reino de Deus. A formação deve cultivar «uma espiritualidade capaz de enfrentar a imperfeição e o fracasso»<sup>997</sup>. Mais à frente, entre os apelos à conversão que são necessários na área da formação dos missionários, menciona-se o desafio a aceitar a cruz:

---

<sup>994</sup> *Ibid.* §7.

<sup>995</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>996</sup> *Ibid.*, §28. O «envio dos missionários» era uma celebração durante a qual se entregava a cruz missionária àqueles que partiam em missão. No primeiro destes envios missionários, realizado em Steyl em 1879, Arnaldo Janssen afirmou que o missionário deve assumir a cruz na sua vida porque só sob os seus braços se alcança a salvação. Cf. G. Schaller, «The concept of mission in the legacy of prayer of Blessed Arnold Janssen», p. 244.

<sup>997</sup> LPD §88.

«A formação para a missão não pode ser uma preparação para uma vida de sucessos ininterruptos nem ficar cega perante os atractivos de uma mentalidade consumista que fomenta uma cultura de conforto. A falta de sucesso e a frustração fazem parte integrante do nosso trabalho missionário de diálogo profético e assim temos de estar preparados para uma vida que inclui o sacrifício e a cruz»<sup>998</sup>.

O texto conclui recordando que os missionários, como fiéis discípulos de Cristo, devem tomar a própria cruz e seguir os seus passos, confiantes de que o seu caminho conduz à vida<sup>999</sup>.

## **2. Fora do diálogo não há missão**

O XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino apresentou a missão como diálogo profético tendo particularmente em consideração a vocação e a identidade missionária verbita. Contudo, o conceito de diálogo profético emerge também como um contributo para a teologia da missão ao possibilitar novas perspectivas na actual compreensão teológica sobre a actividade missionária da Igreja, nomeadamente sobre os seus fundamentos, métodos e objectivos.

O diálogo ocupa hoje um lugar de destaque quer na reflexão missiológica quer na praxis missionária. E, quando falamos da missão como diálogo estamos a vincar um vasto conjunto de perspectivas: 1) a missão deve efectuar-se numa atitude de abertura caracterizada pela escuta que sabe acolher o outro e aquilo que ele tem para oferecer e dizer; 2) o diálogo implica o respeito pelas convicções, histórias e percursos do interlocutor, nomeadamente a sua procura de Deus e as formas através das quais vive e traduz a sua fé; 3) por um lado, o diálogo não ignora os preconceitos acumulados ao longo dos séculos, traduzidos, tantas vezes, em atitudes de desconfiança, discriminação

---

<sup>998</sup> *Ibid.*, §96.

<sup>999</sup> Numa reflexão sobre a espiritualidade da missão, T. Ascheman destaca três elementos que revelam a dimensão trinitária da vocação missionária: «chamados por Deus... para cruzar fronteiras... em diálogo profético». «Ser chamado» remete para o plano de Deus Pai que chama todos ao Reino. «Cruzar fronteiras» remete para Cristo que se esvaziou a si próprio; do mesmo modo, o missionário deve despojar-se de si para estar ao serviço do Reino. «Em diálogo» sugere a presença do Espírito actuando no mundo e na história. Cf. T. Ascheman, «Unusual friendship – all are called... to pass over... in prophetic dialogue: reflections on the spirituality of mission», pp. 21-22.



e violência; 4) por outro, o verdadeiro diálogo não advoga um irenismo fácil que procura consensos a todo o custo, nomeadamente escondendo ou desvalorizando as divergências profundas que separam os interlocutores, nem promovendo o branqueamento do passado; 5) pelo contrário, é um diálogo que não abdica das próprias convicções de fé, convencido de que só assim pode contribuir para o enriquecimento mútuo dos interlocutores.

Este diálogo desenvolve-se, como está sobejamente expresso nos documentos da Igreja, em vários âmbitos desde o diálogo ao nível da colaboração cívica até ao diálogo no âmbito teológico e espiritual. Todos os níveis do diálogo são importantes e necessários, devendo existir entre eles uma relação dialéctica de modo a que o diálogo teológico não fique isolado da realidade e o diálogo ao nível da praxis não perca a inspiração que o sustenta, ilumina e purifica.

É óbvio que o diálogo não pode ser entendido apenas como uma estratégia moderna ainda que mais apropriada que outras para dar resposta ao mandato missionário de Cristo no contexto plural do mundo contemporâneo, no âmbito cultural, social, político e religioso. De facto, a primazia dada ao diálogo não é uma consequência da desadequação dos métodos e estratégias missionárias do passado, mas é uma exigência da própria natureza da missão. Nascida no seio da Trindade (cf. AG 2), no diálogo amoroso do Pai e do Filho e do Espírito Santo, a missão é um exercício ininterrupto e permanente de diálogo.

Contudo, o diálogo que temos vindo a mencionar é um diálogo qualificado como diálogo profético. Como fomos acentuando ao longo da nossa investigação, o adjetivo «profético» comporta múltiplos significados. Por um lado, contém a ideia de anúncio, no sentido em que o diálogo não pode prescindir do acto de comunicar aquilo em que se acredita; por outro, supõe uma atitude de compromisso com a transformação do mundo e a procura de soluções novas, justas e fraternas, na superação das injustiças e na transformação das estruturas e sistemas desumanos. O termo «profético» encerra em si, igualmente, a ideia de testemunho pessoal e comunitário tão cara aos profetas bíblicos e aos profetas de todos os tempos, na convicção de que o melhor anúncio é a própria vida

entregue à causa pela qual se luta<sup>1000</sup>. Há que referir, por fim, que a profecia traduz uma atitude contra-cultural, que não se deixa domesticar pelos poderes do momento e nunca se satisfaz com a aparente normalidade das coisas, mas vive sempre em tensão dialéctica, porque o Reino de Deus estando já presente na história, ainda é um horizonte longínquo constantemente adiado pela fragilidade da natureza humana e pelo pecado.

Ainda que o XV Capítulo Geral não o afirme explicitamente nem seja esse o seu objectivo, parece-nos que o diálogo profético é um conceito que pode ajudar a superar as posições exclusivistas, inclusivistas e pluralistas que se contrapõem na teologia cristã das religiões e, conseqüentemente, a introduzir um enfoque novo na teologia e na prática da missão.

A perspectiva exclusivista considera o cristianismo como a religião por excelência, a única onde o homem pode alcançar a salvação. Uma das teses centrais desta doutrina afirma que só na Igreja o homem pode encontrar a salvação. Esta auto-compreensão da Igreja originou no cristianismo uma atitude proselitista que se traduziu no dever de expandir a fé católica e conquistar todo o mundo para a Igreja. Era necessário e urgente converter todas as pessoas, quer pela persuasão, quer pela força. As Cruzadas, a Inquisição e a missão aliada ao colonialismo, foram três exemplos históricos desta forma de conceber o cristianismo como a única religião verdadeira à qual todos tinham de ser convertidos. As origens do exclusivismo remontam à Igreja antiga e medieval. Sendo acentuadamente eclesiocêntrico, o exclusivismo dá primazia à pertença formal à Igreja como condição necessária para a salvação. No desenvolvimento desta corrente teológica assume particular relevo o axioma: *Extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação). Atribuída a São Cipriano de Cartago, este axioma teve

---

<sup>1000</sup> O XVI Capítulo Geral da SVD (2006) veio colmatar algumas lacunas e aprofundar a visão missionária verbita ao insistir que o diálogo profético é também um compromisso e um testemunho *ad intra* no sentido em que não é possível fazer missão sem viver o diálogo profético em comunidade e na Igreja. Neste sentido, o XVI Capítulo Geral centrou-se na renovação da vida religiosa missionária da Congregação do Verbo Divino. A ideia de que o diálogo profético *ad extra* está intimamente relacionado com o diálogo profético *ad intra* foi crescendo durante o processo de recepção do XV Capítulo Geral. Veja-se, por exemplo, uma das conclusões do II Congresso Verbita Brasileiro: «O diálogo profético precisa ter início entre nós próprios. Este é um pressuposto *sine qua non* para passarmos a atuar profeticamente na Igreja, na Sociedade e nas culturas brasileiras». Subzona Brasil, «Documento de Santa Isabel. Desafiados pelos diálogos proféticos», p. 12.

uma longa história, nem sempre linear e pacífica<sup>1001</sup>. São Cipriano utiliza-a no contexto da controvérsia com os hereges e os cismáticos. Na sua opinião, eles são culpados de se terem separado da Igreja e, por isso, para eles não existiria nenhuma possibilidade de salvação. Em 1442, o Concílio de Florença publica um decreto onde, pela primeira vez num documento oficial da Igreja, o axioma em causa é aplicado não só aos hereges e cismáticos mas também aos judeus e pagãos.

Nos séculos XV e XVI, os Descobrimentos permitiram que a Europa tomasse conhecimento da existência de povos, culturas e religiões até então desconhecidos dos cristãos. Esta expansão europeia nos outros continentes deu origem a novo contexto histórico e contribuiu para uma mudança de atitude face às religiões do mundo. O encontro com povos que nunca tinham ouvido falar de Jesus Cristo levantou um problema teológico, pois todas essas pessoas que se encontravam fora da Igreja não tinham qualquer culpa da situação em que se encontravam. Como se poderiam salvar todas essas multidões que não conheciam a Cristo e que não tinham culpa de não o conhecerem? Neste novo contexto histórico, o axioma «fora da Igreja não há salvação» começou a ser interpretado de uma forma menos rígida, e a teologia – aliás no seguimento de algumas propostas anteriores – elaborou algumas alternativas que procuravam dar resposta àquela questão. Na verdade, é desde essa época que se começa a falar da fé implícita em Jesus Cristo e do baptismo de desejo como possibilidades de justificação<sup>1002</sup>.

O inclusivismo procura valorizar o que de bom existe nas outras religiões. Entre os teólogos defensores de uma posição inclusivista, sobressai Karl Rahner, em grande parte devido à sua teoria dos «cristãos anónimos»<sup>1003</sup>. Rahner parte do pressuposto de

---

<sup>1001</sup> Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 130-163 para a história e interpretação deste axioma. J. Dupuis considera que o valor permanente do axioma «fora da Igreja não há salvação» está na afirmação do Concílio Vaticano II segundo o qual a Igreja é necessária para a salvação (cf. LG 14). Contudo, na sua opinião, permanece ainda por esclarecer a questão teológica «acerca do modo como se deve entender a ‘necessidade’ universal da Igreja na ordem da salvação, em relação com a ‘única mediação’ que o Novo Testamento atribui a Jesus Cristo» (p. 153).

<sup>1002</sup> Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 164-189 para uma visão global das novas perspectivas a respeito da salvação dos pagãos elaboradas pela teologia a partir do século XVI.

<sup>1003</sup> Cf. K. Rahner, «Christianity and the non-christian religions», *Theological Investigations* 5. Baltimore, Helicon Press, 1969, pp. 115-134; Id., «Anonymous christianity and the missionary task of the Church», *Theological Investigations* 12. New York, Seabury Press, 1974, pp. 161-178; Id., «Jesus in the non-

que existe uma vontade salvífica universal que está operativa no mundo. Cada ser humano é salvo no seu contexto histórico e social. Daí que quando um membro de outra religião alcança a salvação através da fé, esperança e amor, a sua religião não pode ser considerada ausente desse processo. Todavia, Cristo é o centro. Dupuis escreve dizendo que «cristianismo anónimo» quer dizer que:

«a salvação em Jesus Cristo é acessível às pessoas humanas, em qualquer situação em que se encontrem, ao se abrirem de alguma maneira recôndita à autocomunicação de Deus, que atinge seu ápice no evento Jesus Cristo. [...] Significa, além disso, que o mistério da salvação não chega às pessoas mediante uma acção meramente invisível do Senhor ressuscitado, mas, misteriosamente, por uma intermediação da tradição religiosa a que pertencem»<sup>1004</sup>.

Segundo a posição inclusivista, os membros das outras religiões são salvos por Cristo

«não *a despeito* de sua adesão religiosa e de prática sincera de suas tradições, mas *mediante* aquela adesão e aquela prática. Há, pois, salvação sem o evangelho, mas não uma salvação sem Cristo ou que dele prescindia. A presença operante do mistério de Jesus Cristo nas outras tradições religiosas é certamente oculta e incógnita a seus membros, mas nem por isso menos real»<sup>1005</sup>.

O pluralismo religioso do mundo contemporâneo coloca diversos problemas ao cristianismo – nomeadamente sobre o papel de Jesus Cristo e das religiões na economia da salvação – que podemos traduzir na seguinte pergunta: as religiões são um obstáculo ao plano salvífico de Deus ou, pelo contrário, estão inseridas nesse plano e contribuem para a sua realização na história?

O exclusivismo, sobretudo desde a Idade Média e no seguimento da interpretação cada vez mais restritiva do axioma «fora da Igreja não há salvação», em vez de soluções, criou mais problemas<sup>1006</sup>. Na verdade, como se podia continuar a

---

christian religions», *Theological Investigations 17*. New York, Crossroad Publishing Company, 1981, pp. 39-50.

<sup>1004</sup> J. Dupuis, *O cristianismo e as religiões*, p. 83.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 80. A passagem de uma atitude exclusivista para uma inclusivista é também uma mudança da perspectiva eclesiocêntrica para a cristocêntrica, isto é, Jesus Cristo passa a ocupar o centro do debate. É relativamente à sua pessoa e missão que se colocam as questões mais pertinentes da teologia das religiões. J. Dupuis procura elaborar uma teologia cristã das religiões que ponha em destaque o papel de Jesus Cristo na economia da salvação e, ao mesmo tempo, valorize as religiões do mundo.

<sup>1006</sup> Numa carta do papa Inocêncio III, datada de 1208, lê-se: «Com o coração acreditamos e com a boca confessamos uma só Igreja, não de hereges, mas a santa, romana católica e apostólica, fora da qual cremos que ninguém se salva». Em 1302, o papa Bonifácio VIII, na bula *Unam sanctam*, declarava como

insistir na tese eclesiocêntrica se muitas populações não tinham culpa de estarem fora do espaço de implantação da Igreja institucional? Por outro lado, como articular a doutrina exclusivista com certas passagens da Sagrada Escritura que sugerem uma grande abertura relativamente aos que praticam outras religiões? Recordem-se, por exemplo, três textos neotestamentários. No diálogo com Nicodemos, Jesus afirma que: «quem pratica a verdade aproxima-se da Luz, de modo a tornar-se claro que os seus actos são feitos segundo Deus» (Jo 3,21). São Paulo, falando aos atenienses, explica que Deus criou o mundo e o género humano e fez com que os homens o procurem e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tacteando, embora não se encontre longe de cada um deles (cf. Act 17,24-27). A Carta aos Hebreus começa por recordar as inúmeras intervenções de Deus na história da humanidade e em favor desta: «Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas» (Heb 1,1).

Por seu turno, o paradigma pluralista coloca em causa certas afirmações do Novo Testamento relativamente ao papel de Jesus Cristo na história da salvação. Assim, a propósito da pretensão cristã de que Cristo é o único Salvador veja-se, por exemplo, o discurso de Pedro perante o Sinédrio: «Não há salvação em nenhum outro, pois não há debaixo do céu qualquer outro nome, dado aos homens, que nos possa salvar» (Act 4,12). Ou, então, recordemos o texto de Paulo quando escreve que «se confessares com a tua boca: ‘Jesus é o Senhor’, e acreditares no teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo» (Rm 10,9). Como conjugar, pois, a convicção da Igreja na necessidade da fé em Jesus Cristo para a salvação com a afirmação pluralista de que todas as religiões são caminhos de salvação?

Se o exclusivismo eclesiocêntrico não é sustentável – pelo menos na sua interpretação clássica – pois contradiz a própria pedagogia divina,<sup>1007</sup> o pluralismo

---

necessária para a salvação, a submissão ao Romano Pontífice. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 142-144. O Concílio Vaticano II afirmou que a Igreja, «como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja Católica», acrescentando, todavia, que fora do seu corpo visível também se encontram realmente «vários elementos de santificação e de verdade, elementos que, na sua qualidade de dons próprios da Igreja de Cristo, conduzem para a unidade católica» (LG 8).

<sup>1007</sup> Recorde-se a este propósito a atitude de Jesus face aos estrangeiros e aos samaritanos, por exemplo. A todos tratou com respeito e com eles encetou um verdadeiro diálogo. Cf. Lc 7,1-10; Jo 4,1-42.

teocêntrico faz tábua rasa das particularidades da história. Ao defender que todas as religiões valem o mesmo e todas as doutrinas são verdadeiras, o pluralismo é, de facto, uma porta aberta para o relativismo. Os pluralistas defendem que nenhum acontecimento histórico pode reivindicar a unicidade e a universalidade que o cristianismo atribui ao evento Jesus Cristo. Segundo eles, a história das religiões testemunha uma multiplicidade de vias para a salvação, «com credenciais análogas, dotadas todas de igual valor em sua variedade; e que apresentam todas, além disso, pretensões de universalidade, se não de ‘absolutismo’, entre si conflituantes»<sup>1008</sup>. Defendem, igualmente, que o diálogo inter-religioso só é sincero se houver igualdade entre os participantes. Isto significa que, enquanto o cristianismo não renunciar às suas pretensões tradicionais relativamente a Jesus Cristo, esse diálogo não é possível. Respondendo a esta tese pluralista, J. Dupuis argumenta que

«com o pretexto da honestidade do diálogo não se pode nem sequer temporariamente pôr entre parêntesis a própria fé (realizando uma *epoché*), esperando – como foi sugerido – descobrir eventualmente a verdade dessa fé por meio do próprio diálogo»<sup>1009</sup>.

Ou seja, o verdadeiro diálogo inter-religioso requer que cada religião, e cada crente dessa religião, assuma aquilo em que acredita, mesmo aquilo que os separa das outras crenças ou as contradiz.

J. Dupuis advoga uma teologia do pluralismo religioso que supere quer o paradigma cristocêntrico quer o teocêntrico. Aliás, ele defende que se deve ultrapassar a posição que concebe estes modelos como mutuamente contraditórios e opostos entre si. Para que isto aconteça, sugere que se tome como fonte de inspiração o caminho feito no diálogo ecuménico. Dupuis recorda que o reconhecimento do carácter eclesial das Igrejas cristãs não católicas abriu caminho para uma nova problemática na busca da unidade cristã, isto é, a unidade mediante o regresso à única Igreja verdadeira de Cristo de todos os indivíduos e comunidades cristãs que se tinham separado, deu lugar a um «ecumenismo global» que demanda a recomposição da unidade orgânica entre as Igrejas e as comunidades eclesiais, dentro das quais está operante, de diversos modos e

---

<sup>1008</sup> J. Dupuis, *O cristianismo e as religiões*, p. 120.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 285.

em diferentes graus, o mistério da única Igreja querida por Cristo<sup>1010</sup>. Analogamente, explica Dupuis, poder-se-ia – ainda que com as devidas diferenças – ver a relação entre o cristianismo e as outras religiões não em termos de contradição e oposição entre realizações aqui e de graus acolá, entre carácter absoluto e meras potencialidades, mas em termos de interdependência relacional, dentro do conjunto orgânico da realidade universal, entre as diversas modalidades de encontro da existência humana com o Mistério divino. A este propósito, escreve:

«A Igreja Católica continuará sem dúvida alguma sustentando que o mistério da Igreja querida por Jesus Cristo ‘subsiste’ (*subsistit*) nela mesma, ao mesmo tempo que ‘existe’ em menor medida nas outras Igrejas. Analogamente, a fé cristã continuará implicando uma ‘plenitude’ da manifestação e revelação de Deus em Jesus Cristo que não se realiza em nenhuma outra parte com igual plenitude sacramental. Não obstante, em ambos os casos haverá que pensar que as realidades implicadas estão conectadas entre si e são interdependentes, e constituem juntas o conjunto complexo das relações de Deus com os homens»<sup>1011</sup>.

É esta relação íntima entre as tradições religiosas da humanidade e a revelação de Deus em Jesus Cristo que J. Dupuis procura articular de forma inteligível tendo em conta a situação concreta das religiões no contexto actual e as inquietações dos seus membros. A sua obra é expressão dessa preocupação em salvaguardar a originalidade do mistério de Jesus Cristo sem menosprezar a presença de Deus nas outras religiões. O que J. Dupuis advoga para o progresso do diálogo com os membros das outras religiões, podemos aplicá-lo perfeitamente aos restantes interlocutores do diálogo profético: os pobres e marginalizados, os membros de outras culturas e os que procuram a fé.

Ao axioma clássico «fora da Igreja não há salvação», alguns teólogos contrapõem a afirmação «fora da Salvação não há Igreja». Com esta afirmação pretendem salientar a primazia do projecto salvífico de Deus que, segundo as palavras do Concílio Vaticano II, está presente e actua nas vidas de tantos homens e mulheres que não fazem parte da Igreja, mas que vivem os valores do Reino (cf. GS 22; LG 16). Por outro lado, esta afirmação valoriza o papel e a missão da Igreja no plano salvífico

---

<sup>1010</sup> Cf. Id., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 301-303.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 303.

de Deus ao colocá-la ao serviço do Reino (cf. LG 5; GS 45; AA 2)<sup>1012</sup>. Do mesmo modo, podemos afirmar que fora da profecia não há diálogo e que fora do diálogo não há missão. Falamos, claro, de um diálogo que valoriza uma atitude profética que permanentemente provoca desassossego e convida à conversão, a começar pela conversão do próprio missionário; uma atitude profética que vive com convicção a própria fé mas, por outro lado, está sempre aberta aos desafios do Espírito que actua no coração de todas as pessoas e culturas. Falamos, naturalmente, de um diálogo que se inspira no diálogo amoroso do Deus trinitário que chama os homens a participar da sua vida (cf. AG 2). A revelação, ou seja, a relação sobrenatural que Deus tomou iniciativa de estabelecer com a humanidade, como recorda o papa Paulo VI, «podemo-la imaginar como um diálogo em que o Verbo de Deus se exprime quer pela Encarnação quer pelo Evangelho». A história da salvação – continua o papa – narra o diálogo longo e variado, «no qual Deus estabelece com os homens um colóquio multiforme e admirável» (ES 70). Esta relação de diálogo de Deus com a humanidade, devemos tê-la sempre presente para entender a relação que a Igreja deve procurar estabelecer com o mundo (cf. ES 71) e inspirar a sua missão (cf. ES 78-85). Ou seja, a missão da Igreja só faz sentido quando está enquadrada no projecto salvífico de Deus e ao serviço do diálogo da salvação «que foi aberto espontaneamente por iniciativa divina: “Ele foi o primeiro a amar-nos” (1 Jo 4,10). A nós tocará outra iniciativa, a de prolongarmos até aos homens esse diálogo, sem esperar que nos chamem» (ES 72).

No já mencionado discurso aos membros do XV Capítulo Geral, João Paulo II recordou que a tarefa urgente da missão *ad gentes* exige que os missionários do Verbo Divino proclamem Cristo Salvador em numerosos e diversificados contextos culturais. O papa salienta o papel que a inculturação e o diálogo inter-religioso têm em muitos dos lugares onde eles desempenham a sua actividade missionária. Porém, adverte:

«O diálogo sério e aberto com as outras culturas e religiões não dispensa da evangelização e jamais deveria ser considerado como algo oposto à missão *ad gentes*. Devemos recordar também que este diálogo, que Paulo VI definiu como *colloquium salutis* (cf. ES 58), não é um simples intercâmbio de opiniões ou de pontos de vista,

---

<sup>1012</sup> Cf. P. Casaldàliga; J. M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*. Santander, Sal Terrae, 1992, pp. 43-44; 252-257.



mas um ‘diálogo de salvação’, ao qual a Igreja oferece a verdade da redenção que Deus operou em Jesus»<sup>1013</sup>.

A *Declaração do Capítulo*, do ano 2000, propondo o diálogo profético como a melhor forma de articular a identidade e a missão da Congregação do Verbo Divino, constitui a confirmação de que a primeira razão de ser da SVD é o anúncio do Evangelho a quem não conhece Jesus Cristo. Por outro lado, atentos à voz do Espírito, os delegados capitulares também reconheceram que, no contexto do mundo contemporâneo, a missão *ad gentes* não pode prescindir do diálogo.

---

<sup>1013</sup> João Paulo II, «Address of the Holy Father John Paul II to the Society of the Divine Word», §4.



## CONCLUSÃO

A metodologia adoptada na preparação do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino possibilitou que todas as instâncias da Congregação contribuissem para a sua realização, nomeadamente através de comentários, sugestões e propostas sobre o tema do Capítulo. Os participantes, numa reunião preparatória do Capítulo, que teve lugar em Roma, em Fevereiro do ano 2000, expressaram o desejo de que o Capítulo Geral produzisse um *slogan* programático capaz de sintetizar tudo o que de relevante viesse a ser decidido a propósito da identidade e da missão da Congregação e, ao mesmo tempo, fosse capaz de inflamar e inspirar todos os seus membros nos próximos anos<sup>1014</sup>. Este desiderato exprimia uma vontade pressentida na SVD de clarificação da sua identidade numa linguagem clara, que traduzisse sem equívocos a sua vocação e missão e, simultaneamente, fosse capaz de congregar e mobilizar os seus membros para enfrentar os desafios que o mundo contemporâneo coloca à missão.

Quando tomámos a decisão de encetar este projecto de investigação, tínhamos como primeiro objectivo procurar perceber de que modo é que o conceito de «diálogo profético» pode definir a identidade e a missão dos missionários do Verbo Divino no mundo contemporâneo. Recordemos que a carta onde o Superior Geral anunciava o tema do XV Capítulo Geral e indicava as várias etapas da sua preparação enumerava três objectivos para o Capítulo: 1) discernir a vontade de Deus a respeito da Congregação do Verbo Divino e da sua missão, 2) explicitar a missão verbita hoje, e 3) traçar pistas

---

<sup>1014</sup> Cf. «Reactions to the Working Paper for the 15th General Chapter. From the caucus group – Generalate», p. 4. O original inglês diz o seguinte: «Desirable: programmatic slogan which sums up everything and sparks inspiration for all the members of the Society in the coming years».

concretas e práticas para renovar o seu serviço missionário<sup>1015</sup>. Quando, no desfecho dos trabalhos, os capitulares aprovaram o documento final, parece que, na sua mente, o conceito de diálogo profético vinha dar resposta aos objectivos traçados para o Capítulo. A aprovação, sem dificuldades, do documento final parece corroborar esta opinião. Em segundo lugar, quando iniciámos esta pesquisa movia-nos o propósito de saber se aquele conceito se enquadrava ou não na recente teologia da missão, nomeadamente a que foi sendo desenvolvida após o Concílio Vaticano II. Finalmente, queríamos, também, averiguar se o diálogo profético respondia às preocupações presentes na Congregação do Verbo Divino, nomeadamente, se poderia funcionar como um conceito que, por um lado, apresentasse de forma inequívoca a sua identidade e, por outro, mobilizasse para a missão não só todos os seus membros mas, também, as comunidades eclesiais onde os missionários verbitas exercem o seu ministério pastoral.

Na primeira parte do nosso estudo traçámos as linhas gerais do itinerário que a Congregação do Verbo Divino efectuou desde o Concílio Vaticano II até ao XV Capítulo Geral, salientando os marcos mais significativos da reflexão operada em ordem à clarificação da sua identidade, sempre na busca de respostas relevantes para a sua actividade missionária. O mapeamento desse itinerário conduziu-nos ao XV Capítulo Geral da SVD, onde o conceito de diálogo profético foi cunhado e proposto a toda a Congregação. Na segunda parte, procurámos enquadrar os conceitos de diálogo e de profecia no amplo contexto da reflexão teológica e missiológica pós-conciliar. Verificámos como o conceito de diálogo foi, de forma consistente, ocupando um lugar central na teologia da missão em nítido contraste com as correntes missiológicas anteriores. Por sua vez, o conceito de profecia – ainda que não alcançando o impacto mediático que o conceito de diálogo obteve nas últimas décadas – também foi enriquecido com novas perspectivas. Por outro lado, durante o mesmo espaço temporal, ambos os conceitos – diálogo e profecia – também foram sendo acolhidos na Congregação do Verbo Divino como testemunham, não só os documentos produzidos, mas também diversas iniciativas de âmbito pastoral. Na terceira parte, focámos a nossa atenção no texto do documento final do XV Capítulo Geral e, iluminando o conceito de diálogo profético com a noção de Reino de Deus e as

---

<sup>1015</sup> Cf. H. Barlage, «Theme of the General Chapter 2000. P 11/98», pp. 554-556.

dimensões características da SVD, procurámos apresentá-lo como um contributo específico da Congregação do Verbo Divino para a teologia da missão no início deste século. Agora é chegado o momento oportuno para formular algumas conclusões que nos permitam apresentar uma visão de conjunto e ensaiar a sistematização de alguns pontos que nos parecem necessários para compreender o papel e o lugar do diálogo profético no campo da teologia da missão, e elencar algumas questões que permanecem em aberto.

1. O itinerário que conduziu à realização do XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino e, conseqüentemente, à formulação do conceito de «diálogo profético» foi, desde o começo, um caminho amplamente participativo num processo dialógico entre as instâncias centrais da Congregação e as bases. A documentação existente em arquivo permitiu-nos constatar a existência de um amplo processo de preparação a nível local, provincial e zonal, sempre em diálogo com o Generalato. Todas as instâncias da Congregação puderam dar o seu contributo, apresentar propostas, sugerir assuntos para debate, tecer críticas quer ao processo em curso quer em relação à forma e aos conteúdos dos documentos em análise e debate. Mesmo a nível pessoal e individual, todos os membros da Congregação do Verbo Divino tiveram oportunidade de fazer chegar as suas opiniões ao Generalato. Observámos igualmente como o XV Capítulo Geral e a sua agenda se inseriu na história recente da Congregação. É igualmente importante salientar que o processo de preparação capitular esteve sempre enquadrado num horizonte mais vasto. De facto, pudemos apurar que a reflexão sobre a missão ocorrida no seio da SVD ao longo das últimas décadas reflecte as temáticas centrais e as preocupações recentes da teologia em geral e da teologia da missão, em particular. Neste sentido, a preparação do XV Capítulo Geral enquadrou-se num horizonte eclesial mais amplo e conseguiu traduzir o sentir e as inquietações actuais da Igreja sobre a missão.

2. Reunido em Roma, no ano 2000, o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino quis apresentar de forma cristalina a identidade verbita no início do terceiro milénio. Os capitulares reconheceram que existem diversas maneiras de articular a vocação missionária específica. Todavia, após um largo processo de discernimento e debate,

decidiram formular a identidade dos missionários do Verbo Divino do seguinte modo: «a compreensão mais profunda e adequada expressa-se no conceito de ‘diálogo’, ou mais concretamente de ‘diálogo profético’»<sup>1016</sup>. É certo que a expressão «diálogo profético» surgiu tardiamente no debate capitular; contudo, as noções de diálogo e de profecia eram já parte integrante do património da Congregação, sendo utilizadas profusamente nos seus documentos, como pudemos constatar. A novidade do Capítulo do ano 2000 consistiu na junção das noções de «diálogo» e de «profecia» num único e novo conceito.

3. O lugar e o papel do diálogo na missão eram já amplamente reconhecidos, quer na vida interna da Congregação, quer na sua actividade pastoral e serviço missionário. Alguns factores contribuíram para que, progressivamente, o diálogo viesse a ocupar um lugar central no pensamento e na pastoral da Congregação do Verbo Divino. Desde logo, há que reconhecer a importância da realidade multicultural da Congregação. A SVD é cada vez mais uma Congregação multicultural não só quanto à origem dos seus membros, mas também quanto à composição das suas comunidades. As comunidades verbitas são, habitualmente, interculturais, sendo constituídas por missionários oriundos de vários países e culturas. Por outro lado, é cada vez mais evidente que vivemos num mundo cultural e religiosamente plural e, ao mesmo tempo, cresce a consciência de que só numa atitude de diálogo é possível ir ao encontro do outro, escutá-lo, aprender com ele e colaborar com ele. Contudo, na nossa perspectiva, a importância do diálogo não procede exclusivamente de factores sociológicos e antropológicos, por mais expressivos e significativos que sejam. O diálogo decorre, fundamentalmente, de razões teológicas centrais na fé cristã: o diálogo radica no próprio mistério do Deus trinitário, Pai, Filho e Espírito Santo, em cujo seio ocorre um contínuo e eterno diálogo de amor que se abre à criação inteira e ao homem em particular. Deus dá-se a conhecer num diálogo permanente com o homem (cf. DV 2), a quem quer acolher no seu amor. É, pois, inspirado por este diálogo trinitário que o homem sente em si a ânsia de entrar em diálogo com os seus semelhantes.

---

<sup>1016</sup> LTS §53.

4. A profecia inspira-se, de modo particular, na vida e missão dos profetas do Antigo Testamento e do próprio Jesus Cristo. Tal como eles, também hoje os cristãos e as comunidades cristãs estão chamados a dar testemunho do amor e da misericórdia de Deus, a denunciar todas as formas de injustiça e opressão existentes no mundo e a participar em acções que promovam a paz e a justiça entre as pessoas, culturas e nações.

No itinerário para o XV Capítulo Geral, a noção de profecia aparece frequentemente no contexto do debate e reflexão sobre a vida consagrada e a radicalidade evangélica. É recorrente o apelo, na Congregação do Verbo Divino, para que os seus membros assumam atitudes proféticas, quer na sua vida pessoal e comunitária, quer no serviço pastoral e missionário. Parece-nos que o Capítulo não pretendeu afirmar que cada missionário é ou deveria ser um profeta. Pelo contrário, julgamos que quis indicar que a missão e a vocação verbita só podem entender-se como um diálogo com características proféticas. Ou seja, não fez a apologia de um profetismo individualista, mas acentuou o carácter profético que deve estar sempre presente no exercício do diálogo. Esta atitude profética, a que são desafiados todos os membros da Congregação do Verbo Divino, contém obviamente uma dimensão crítica face a todas as situações de injustiça existentes no mundo contemporâneo. Mas, se a denúncia do mal e a crítica das injustiças constituem as expressões mais imediatas e visíveis da profecia, é preciso recordar que a atitude profética não pode descurar a apresentação de propostas e perspectivas novas que sejam alternativas viáveis capazes de oferecer esperança à situação actual e provocar transformações positivas.

5. A junção dos conceitos «diálogo» e «profecia» no novo conceito «diálogo profético» desencadeou naturalmente reacções no seio da Congregação do Verbo Divino, desde o acolhimento generalizado até à formulação de algumas críticas. É verdade que, no decurso do Capítulo Geral, não houve propriamente contestação à introdução do novo conceito, talvez porque o diálogo profético veio «dar nome» a uma realidade que a maioria dos capitulares sentia existir na Congregação. Todavia, alguns membros da SVD esperavam uma definição mais precisa da sua identidade e missão e outros assinalaram que o Capítulo não quis ou não soube aclarar o conceito de diálogo profético. Nos anos

imediatos ao XV Capítulo Geral, o diálogo profético veio a ocupar um lugar central na linguagem e na reflexão da Congregação, secundarizando e até ofuscando o papel dos outros dois elementos da identidade verbita formulada pelo Capítulo, a saber, o Reino de Deus e as dimensões características da SVD. A reflexão ulterior no seio da Congregação e a realização do XVI Capítulo Geral, em 2006, permitiram uma articulação mais harmoniosa dos três elementos num horizonte coerente, ao afirmar que os missionários do Verbo Divino testemunham o Reino de Deus através do diálogo profético, marcado pelas suas dimensões características.

O diálogo profético veio assim dar resposta à crise de identidade missionária que se adensou no período pós-conciliar. De facto, a partir do momento em que o Concílio afirmara que toda a Igreja é missionária e tem o dever de anunciar a Boa Nova (AG 2; 5) colocou-se a questão de saber com maior rigor qual era a identidade dos membros dos institutos missionários. Quando toda a Igreja é apresentada como uma Igreja missionária, já não basta definir a identidade dos verbitas como sendo missionários. Tornava-se fundamental saber o que distingue qualquer membro da Igreja – que tem o dever e o direito de anunciar Jesus Cristo – de um membro da Congregação do Verbo Divino. A nova definição da identidade missionária verbita proposta pelo XV Capítulo Geral representa uma resposta a esta problemática.

6. Naturalmente, o conceito de diálogo profético procura identificar a missão verbita no contexto da missão da Igreja. Numa época em que, felizmente, se redescobriu que toda a Igreja é missionária, este conceito parece funcionar como uma espécie de marcador permitindo que, no vasto campo da missão, onde coexistem muitos modos de traduzir a dimensão missionária da Igreja, a Congregação do Verbo Divino se apresente com uma identidade própria que não renega a sua história e, ao mesmo tempo, a mobiliza para dar o seu contributo à missão no contexto do mundo contemporâneo. Assim, de acordo com o XV Capítulo Geral, os missionários do Verbo Divino serão fiéis à sua vocação e à sua história, na medida em que testemunharem o Reino de Deus através do diálogo profético, marcado pelas suas dimensões características. Deste modo, o diálogo



profético encontra-se intimamente relacionado quer com o objectivo da missão (testemunhar o Reino de Deus) quer com prática da missão (dimensões características).

O Reino de Deus é, não só o horizonte escatológico que ilumina toda a missão, mas também a expressão que melhor traduz de forma simbólica, poderosa e mobilizadora, o projecto salvífico de Deus em Jesus Cristo na força do Espírito. Por sua vez, as dimensões características apontam directamente para o momento actual da história, indicando os caminhos que os missionários do Verbo Divino devem percorrer e os modos da missão que devem qualificar toda a sua acção missionária. As dimensões características situam-se numa ténue fronteira, correndo o risco de serem consideradas exclusivamente como funções e trabalhos específicos em vez de atitudes que caracterizam o diálogo profético. Ora, o XV Capítulo não quis afirmar que o diálogo profético se realiza através das quatro dimensões características, entendidas meramente como actividades, mas que o diálogo está marcado por quatro atitudes fundamentais que devem ser inerentes a todos os missionários verbitas: tendo Deus como o centro da sua vida, comprometidos com a transformação da sociedade e do mundo, abertos aos outros e envolvendo-os na missão<sup>1017</sup>. Em si, a articulação do diálogo profético com os outros dois elementos da identidade verbita formulada no XV Capítulo Geral só foi alcançada no decorrer do XVI Capítulo Geral<sup>1018</sup> e é fruto de um longo processo de maturação que permitiu situar o papel das dimensões características em íntima ligação com o diálogo profético.

7. Durante a nossa pesquisa, entendemos que descobrir a “paternidade” da expressão diálogo profético era uma questão menor. Como já salientámos anteriormente, o XV Capítulo Geral da SVD sentiu necessidade de nomear algo que era pressentido como elemento integrante da identidade verbita, optando, após amplo debate, pelo conceito de diálogo profético. A partir do conteúdo das actas do Capítulo Geral e das sínteses elaboradas nos trabalhos de grupo, não nos foi possível determinar com precisão a origem deste conceito. É verdade que M. Amaladoss, num texto de 1992, utiliza a expressão «diálogo profético» ao escrever: «A religião está chamada a entrar num diálogo profético

---

<sup>1017</sup> Cf. LPD §9.

<sup>1018</sup> Cf. «Working Paper. Living prophetic dialogue», AG-SVD, XVI CG, folder I, doc. 020, §§4-23.

com o mundo»<sup>1019</sup>. Porém, M. Amaladoss não esclarece o que entende por diálogo profético. Aliás, o artigo não versa primariamente sobre o diálogo, mas sobre a missão. O autor defende que, no contexto actual, a missão se define essencialmente como profecia. Apresentando Jesus na linha da tradição profética, M. Amaladoss propõe a missão como uma interpelação à conversão e à realização do Reino de Deus. Na sua opinião, o mundo contemporâneo necessita de profetas que lhe falem em nome de Deus e em nome dos pobres de Deus. Neste contexto, o papel da religião é entrar num diálogo profético com o mundo no sentido de ser uma contínua presença contra-cultural num mundo secularizado. É impossível, à luz da documentação analisada, determinar com rigor quem é que, no decorrer do Capítulo, lançou o adjectivo «profético» para cima da mesa dos debates. Difícil é, também, saber se o capitular ou os capitulares que tomaram a iniciativa de justapor o adjectivo «profético» ao conceito de «diálogo» tinham conhecimento prévio do texto de M. Amaladoss onde este teólogo indiano escreve que a religião deve entrar em diálogo profético com o mundo.

8. O acento no diálogo profético, marcado pelas dimensões características, como o caminho específico verbita para testemunhar o Reino de Deus, coloca uma questão de ordem prática: como formar missionários capazes de viverem hoje esta identidade com entusiasmo, dedicação e convicção? Esta questão supõe que os métodos pedagógicos e o percurso formativo do passado anterior já não conseguem dar uma resposta adequada às exigências pastorais e missionárias do tempo presente. Ora, para alcançar determinados objectivos e provocar mudanças, não basta repetir à saciedade as declarações solenes aprovadas em Capítulo; há necessidade de traduzir os documentos na vida real, quer a nível pessoal e comunitário, quer no serviço missionário. O Capítulo Geral do ano 2006 procurou responder a estas preocupações, dando orientações nesta matéria e apontando caminhos para a formação de missionários capazes de viver o diálogo profético ao nível da espiritualidade, da vida comunitária, do exercício da autoridade e da gestão dos recursos financeiros. De facto, não é possível dar corpo a uma missão entendida como diálogo profético sem missionários que assumam na vida pessoal e comunitária e no trabalho

---

<sup>1019</sup> M. Amaladoss, «La mission comme prophétie», p. 275.

missionário os desafios que o diálogo profético exige e propõe. O fio condutor que atravessa o Capítulo de 2006 defende que não é possível o diálogo *ad extra*, quaisquer que sejam os interlocutores, sem cultivar o diálogo *ad intra*, dentro das próprias comunidades verbitas.

O diálogo profético pode ser mais facilmente compreendido à luz da actual teologia da missão, nomeadamente o entendimento da missão como *missio Dei* e os seus diversos caminhos (inculturação, diálogo inter-religioso, etc.). Todavia, sem o teste da vida real não é possível determinar plenamente o seu alcance. H. Barlage, Superior Geral da SVD quando da realização do XV Capítulo Geral, defende que a noção de diálogo profético só é válida se puder ser encontrada na vida prática dos missionários do passado, dando como exemplo São José Freinademetz<sup>1020</sup>. Ou seja, o diálogo profético só é um conceito adequado à vocação e missão da Congregação do Verbo Divino no mundo contemporâneo se for mais do que uma bela ideia, ainda que logicamente arquitectada e teologicamente fundamentada. O conceito de diálogo profético deve ser validado pela marca visível de vidas concretas que inspiram confiança e de projectos capazes de transformar a realidade na perspectiva do Reino de Deus.

9. O mandato missionário do final do Evangelho de São Mateus permanece actual. Também hoje Jesus Cristo continua a convocar a Igreja para a missão: «Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, baptizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado» (Mt 28,19-20). Contudo, a configuração da missão tem sofrido alterações ao longo da história. Actualmente, dadas as circunstâncias em que ela decorre e tendo em conta os fundamentos trinitários da mesma, já não faz sentido defender posições exclusivistas eivadas de uma equivocada superioridade religiosa e cultural que tende a eliminar os outros na sua diferença e especificidade próprias. Dada a diversidade do mundo, das culturas e das religiões, o diálogo é o caminho da missão, a todos os níveis – prático, intelectual e espiritual – para que os interlocutores reciprocamente se enriqueçam e sejam cada vez mais fiéis ao projecto de Deus. Aos cristãos cabe a responsabilidade de manter viva a memória de Jesus

---

<sup>1020</sup> Cf. «Interview with Heinrich Barlage», in Anexo, p. 465.

Cristo que, sendo Deus, humilhou-se a si próprio, dando a vida para que todos tenham vida. Esta é a verdade que os cristãos não podem calar e que pode contribuir decididamente para a transformação das pessoas, das culturas e das sociedades. Esta memória de Jesus não se pode impor através de nenhuma estratégia, mas deve transparecer através do testemunho de vidas concretas, apaixonadas por Cristo. Ao considerarmos a missão como «diálogo profético» queremos acentuar o núcleo inegociável do mandato missionário, a saber: o dever de anunciar a Boa Nova sem descurar a atenção ao contexto actual, ao mesmo tempo que se reafirma que a missão decorre naturalmente do diálogo amoroso de Deus com a sua criação. Ou seja, o conceito de diálogo profético, apesar de ser uma nova expressão, insere-se na tradição da Congregação do Verbo Divino, nomeadamente na reflexão missiológica das últimas décadas.

10. No início do terceiro milénio, a SVD enfrenta grandes desafios na sua missão, resultantes da complexidade do mundo contemporâneo, da variedade de contextos sociais, culturais e religiosos onde trabalha, da diversidade étnica e cultural dos seus membros, do pluralismo que caracteriza as sociedades modernas, do deslocamento do seu peso institucional para o continente asiático. O diálogo profético é o novo paradigma missionário da Congregação do Verbo Divino. No Capítulo Geral do ano 2000, este novo paradigma foi considerado a melhor resposta para identificar a identidade e a missão da SVD no mundo contemporâneo. O Capítulo fez opções e deu orientações no sentido de relançar a missão *ad extra*, na fidelidade à tradição e ao carisma da Congregação. O Reino de Deus foi, de novo, apontado como o horizonte e a meta da missão e foram identificados os quatro grupos de interlocutores do diálogo profético e as quatro dimensões características da SVD. Mas o trabalho não ficou limitado à missão *ad extra*. O XVI Capítulo Geral (2006) incidiu de modo especial na dimensão *ad intra*, na convicção de que o diálogo profético deve ser cultivado e vivido, não só no trabalho com os quatro grupos de interlocutores, mas também por todos os membros e comunidades da Congregação e assim renovar a sua vida religiosa e missionária.

11. É longa a história da missão e temos plena consciência de que ela está marcada por incontáveis gestos de abnegação e doação por causa do Reino de Deus. Por seu lado, a história da teologia da missão está pontuada por diferentes perspectivas teóricas e suas consequentes aplicações pastorais. Por exemplo, durante séculos, o axioma «fora da Igreja não há salvação» ocupou um lugar de relevo na gesta missionária, constituindo o seu sustentáculo ideológico e mobilizando os cristãos para a missão *ad gentes*. Os missionários que partiam para os lugares mais remotos do planeta estavam firmemente convictos da grandeza da sua missão e da urgência em levar a Boa Nova de Jesus Cristo a todos os povos e agregá-los à sua Igreja. Não questionamos a sua fé, dedicação e heroísmo. Contudo, sabemos hoje como aquele axioma se tornou ideologicamente abusivo e redutor. Actualmente, a teologia da missão já ultrapassou as posições exclusivistas e eclesiocêntricas que pautaram a acção missionária da Igreja até um passado recente. A eclesiologia conciliar apresentou a Igreja como sacramento do Reino e instrumento de salvação, sem negar que Deus tenha outros meios para comunicar a sua graça ao homem e inseri-lo no seu projecto salvífico. Recentemente, aquele axioma exclusivista deu lugar a categorias de cariz inclusivista capazes de acolher e valorizar os elementos de bem e de verdade presentes nas outras religiões. O modelo inclusivista é um modelo cristocêntrico, onde Jesus Cristo ocupa o lugar central para onde converge, explícita ou implicitamente, a história religiosa da humanidade. Neste modelo, a Igreja continua a ter um papel de relevo na história da salvação como sacramento, testemunha e serva do Reino.

A história da evangelização esteve, pois, condicionada pela teologia da missão. Os diferentes paradigmas de missão ilustram a íntima união existente entre a eclesiologia e a missiologia, por um lado, e entre a soteriologia e a teologia da missão por outro. Actualmente, a teologia das religiões ocupa um lugar de primeira ordem na teologia. O papel de Cristo e da Igreja, assim como os fundamentos da missão e o seu lugar no tecido eclesial, são de novo passados pelo crivo da investigação teológica. Neste contexto, o diálogo ocupa um lugar central, não só a nível pastoral, mas também a nível da reflexão teológica. De certo modo, podemos afirmar que fora do diálogo não há missão. O exemplo do próprio Jesus Cristo, o poder renovador do Espírito Santo, o mistério da Santíssima Trindade, fonte do amor dialogante, e a vocação da Igreja testemunha do Reino,

confirmam este caminho. A actividade missionária da Igreja insere-se, pois, no diálogo de Deus com a humanidade, encontrando a sua razão de ser no «amor fontal» (AG 2) do Pai que a todos quer amar e salvar. Outras soluções parecem-nos inadequadas para continuarmos fiéis ao mandato missionário do Senhor no mundo contemporâneo. Contudo, como vimos, este não é um diálogo qualquer, promovido só para preencher o tempo, cumprir calendários e deixar tudo na mesma. Por exemplo, o diálogo com os interlocutores de outras religiões, de outras culturas e com os que buscam a fé, não pode ser apenas um processo através do qual ficamos a conhecer melhor os nossos interlocutores, suas crenças, ritos, doutrinas e cosmovisões, em ordem a chegar a uma síntese que possa ser aceite por todos. O diálogo com os pobres e marginalizados não pode ser apenas um instrumento para ter uma visão mais objectiva da realidade e das suas dinâmicas em ordem à elaboração de políticas sociais menos lesivas dos seus direitos. O diálogo supõe a empatia, a escuta, o respeito pelo outro. Mas supõe igualmente o testemunho pessoal da própria identidade cultural e das convicções religiosas e existenciais. Ou seja, de acordo com o XV Capítulo Geral da Congregação do Verbo Divino, o diálogo é um diálogo profético porque nascido na vivência da própria fé e na convicção de que o outro com quem entramos em diálogo também é sincero nas suas convicções e, tal como nós, também procura o mesmo Deus e quer converter-se ao Deus da vida e do amor.

12. No actual contexto eclesial e social que o mundo atravessa, tem futuro um diálogo assim? As forças do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso são poderosas; o recurso à limpeza étnica, religiosa e cultural para resolver problemas políticos continua a ser uma tentação recorrente. Por isso, um diálogo profético tal como temos vindo a expor, parece humanamente condenado ao fracasso. Ora, também nesta causa vale o critério evangélico proposto de forma lapidar por Cristo: «Quem quiser ser o primeiro entre vós, faça-se o servo de todos. Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por todos» (Mc 10,44-45)<sup>1021</sup>. O diálogo profético caracteriza hoje a identidade da Congregação do Verbo Divino. Mas

---

<sup>1021</sup> Cf. Jo 13,14-15; Paulo, na carta aos Filipenses, dirá que os cristãos devem ter os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus que, sendo de condição divina, não se considerou igual a Deus, mas tomou a condição de servo e, por isso, foi glorificado (cf. Fl 2,1-11).

não só. Na teologia da missão, o diálogo profético testemunha que sem diálogo não há missão, e que sem profecia não há diálogo. Tarefa difícil, mas apaixonante, quando transposta da teoria para a vida, da teologia sistemática para a pastoral. Este desafio, ou seja, entrar em diálogo com os interlocutores numa atitude de respeito, tolerância e amor, é um risco que só à luz da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o enviado do Pai, pode ser assumido. O Espírito Santo, presente no coração de cada homem e de cada mulher, de todos os povos e culturas, decerto conduzirá os interlocutores nos caminhos de uma maior colaboração entre si, partilha de dons, encontro fraterno e comunhão de vida (cf. AG 4). A missão enquanto diálogo profético opõe-se à ideia de missão unilateral onde ao missionário cabia a tarefa de anunciar o Evangelho e aos ouvintes o papel de acolher a mensagem, convertendo-se não só à fé cristã mas, também, às formas culturais veiculadas pelo cristianismo ocidental. O diálogo profético é muito mais do que um discurso, é uma atitude que brota do testemunho autêntico do Reino de Deus para que o outro – os vários interlocutores do diálogo – possa fazer o seu caminho de aproximação a Jesus Cristo. Neste sentido, o diálogo profético sinaliza a passagem da missão como *missio ad gentes* para a missão enquanto *missio inter gentes*. A missão já não é apenas o anúncio do Evangelho aos “pagãos”, mas também diálogo e encontro entre pessoas crentes.

13. É pertinente perguntar onde, neste processo, fica o primeiro anúncio que, como referimos, foi a razão da fundação da Congregação do Verbo Divino e continua a ser a sua tarefa mais urgente (cf. const. 102; 107). O XV Capítulo Geral procurou dar resposta a esta questão de duas formas: 1) qualificando o conceito de diálogo com o adjetivo “profético”; 2) incluindo entre os interlocutores do diálogo profético os que andam à procura da fé. Porém, parece existir algo de incompatível entre o dever do anúncio e o compromisso com o diálogo. A questão não está totalmente dirimida e, talvez, até, nem seja conveniente neutralizar a sua tensão.

Em 1879, José Freinademetz partiu de Steyl como missionário para a China com um único objectivo: «salvar almas para o céu»<sup>1022</sup>. Ao chegar à China, Freinademetz

---

<sup>1022</sup> Citado por C. Pape; J. Vergara, *José Freinademetz. Um tirolês que amou os chineses*, p. 64.

reconhece que precisa de tempo para emitir juízos sobre os chineses: «Por agora não quero dizer nada sobre os nossos chineses, a sua disposição, carácter e costumes. Estou ainda há muito pouco tempo na China para emitir um juízo»<sup>1023</sup>. Com o passar dos anos, Freinademetz foi compreendendo que para anunciar Jesus Cristo era necessário passar por uma metamorfose completa, sobretudo interior. Comentando o facto de se já vestir como os chineses, escreve: «A tarefa mais importante está ainda pendente: a transformação do homem interior. O estudo da mentalidade chinesa, dos costumes e usos, do carácter e atitudes, tudo isto não é coisa de um dia, nem de um ano e não se conseguirá sem alguma dolorosa operação»<sup>1024</sup>. Essa dolorosa operação, que ele intuiu ser necessária já nos primeiros contactos com o povo chinês, consistiu num longo e persistente processo de inserção na cultura e mentalidade chinesa que o levou a abandonar os estereótipos e preconceitos ocidentais comuns na época relativamente aos outros povos. Numa das suas cartas observa: «Os chineses são um povo maravilhoso que possui excelentes qualidades e virtudes... Eu amo a China e a sua gente e mil vezes quisera morrer por eles, ... quero continuar a ser chinês também no céu»<sup>1025</sup>. Os missionários do Verbo Divino podem encontrar na vida e missão de São José Freinademetz a inspiração para, nos diversos contextos do mundo contemporâneo onde vivem e trabalham, descobrirem que sem uma atitude de proximidade, empatia e escuta não é possível cultivar e viver o diálogo profético.

---

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.



## **ANEXO**



### *Notas prévias*

1. Este anexo reúne um conjunto de entrevistas feitas a alguns membros da Congregação do Verbo Divino. Entrevistámos alguns verbitas que tiveram um papel de revelo na preparação ou no desenrolar do XV Capítulo Geral e, por outro, aqueles que, pelo cargo que então exerciam na Congregação, poderiam dar uma visão mais precisa e também mais fundamentada sobre as questões em discussão.

2. As entrevistas são aqui transcritas respeitando-se o critério da língua em que foram feitas: oito em inglês e uma em português. Algumas entrevistas estão gravadas em suporte áudio. Na sua transcrição procurámos manter as características da oralidade e só transcrevemos atitudes (silêncios, por exemplo) quando estes nos pareceram fundamentais para a compreensão do texto. As reticências sinalizam silêncios e pausas/interrupções do discurso. Procurámos ser minimalistas na correcção do discurso oral, por isso, haverá algumas incorrecções de sintaxe e de estilo. Na gravação há certas palavras (apenas duas ou três e que não alteram o significado das ideias expostas pelo entrevistado) que não foi possível reconhecer/ouvir bem; estão assinaladas em *itálico* com um ponto de interrogação entre parêntesis rectos [?] como sendo a palavra que nos pareceu mais plausível. Outras entrevistas foram realizadas por correio electrónico. Nestas mantivemos o texto tal como nos foi enviado.

3. Usámos o modelo da entrevista semi-estruturada, semi-directiva, de forma a dar lugar ao sujeito, aos actores do processo que são informantes privilegiados. Foi construído um guião, com a ajuda de um especialista na matéria, o Professor Alfredo Teixeira, que serviu de ponto de partida para as entrevistas. A partir daquele conjunto básico de questões, outras foram surgindo no decorrer das entrevistas, sendo o guião adaptado ao volume e ao conteúdo de informação transmitida por cada um dos interlocutores. Por isso, ainda que seguindo o guião previamente elaborado, as perguntas não foram necessariamente iguais para todos. Usando um modelo não-padronizado deu-nos mais liberdade para interagir durante a conversa e deste modo obter mais informação. Obviamente, não se pretendia um registo quantitativo acerca de cada uma das questões, mas o testemunho de pessoas-chave no processo de preparação e desenrolar do XV Capítulo Geral.

4. Cada entrevista está precedida de um conjunto de informações que permitem a sua contextualização. Assim, indicamos os seguintes elementos: o nome e a nacionalidade do informante, o cargo/função que exercia à data da realização do XV Capítulo Geral da SVD (Junho -Julho de 2000), a data e o local da entrevista, o cargo/função do informante à data da entrevista.

5. As perguntas estão em *itálico*. Para facilitar a localização das citações das entrevistas no corpo da tese, optámos por numerar cada pergunta/resposta.

6. Heinrich Barlage escreveu uma longa introdução que antecede as respostas ao questionário que lhe foi enviado. Nessa introdução, H. Barlage expõe a sua visão do contexto em que se realizou o XV Capítulo Geral da SVD. Mantivemos o texto tal como nos foi enviado, não inserindo qualquer numeração adicional; por isso, ao citar passagens desta sua introdução indicamos apenas a página.

## 1. INTERVIEW WITH ANTONIO PERNIA

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Filipinas.

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Roma, 31 de Outubro de 2006.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Vice-Superior Geral da SVD. Durante o XV Capítulo Geral (2000) foi eleito Superior Geral da SVD.

Cargo na SVD à data da entrevista: Superior Geral da SVD.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At certain moment, it was substituted. Do you remember when?*

Yes. It was the time when the General Council and the all Generalate studied the responses coming from the Provinces to the working document in preparation for the General Chapter in 2000. The working document still used the word «frontiers» when we reflected and discussed the responses of the provinces we began to realize that while the content of the word continues to be valid the expression itself can, the word frontier can raise certain notions that may not be entirely in keeping with our mission and the first came specially from Fr. General Barlage at that time he said that the word frontier has the connotation of colonialism, you know. During the time of colonialism the colonizers, the conquistadores, they went to the frontiers they conquer the frontiers and therefore he did not like the connection between colonization and mission and there's why he was suggesting that maybe the word frontier is not a very apt expression to be used to describe our mission. The other reservation regarding the word frontier was that the word frontier underlined too much the geographic understanding of mission. Meaning to say that mission is a place where we go to. Those areas that are on the margins of the world, on the margins of society. But, precisely, in preparation for the General Chapter of 2000 we were trying to move away from the geographical understanding of mission to a more sociological, social understanding of mission. Understanding mission as, you know, social situations rather than geographic places.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2nd Preparatory Commission chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

I believe that, very influential in the choice of the word dialogue, was Fr. Leo Kleden. Being an Asian and being exposed to the documents of Federation of Asian Bishops Conference, I think Fr. Leo Kleden suggested the use of the word dialogue instead of frontiers, and instead of the all other suggestions coming from the Provinces. And I think he was supported in this by other members of the 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission. Like, I believe, Fr. Ennio Mantovani was also in that Commission and having been a missionary to Papua New Guinea, exposed also to FABC, I think Fr. Mantovani also supported the choice of the word dialogue. And the fact that we have many members

now coming from Asia and we are heavily present in Asia I think also had something to contribute to the choice of the word dialogue.

*3. The FABC documents talked only about three dialogues (with the poor, with other cultures and with other religions), but the XV General Chapter Final Statement added a fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). Where did it come from? Who (individual, province, discussion group,) introduced it?*

I think, if I am not mistaken, it came from the desire to incorporate into the document the idea of primary evangelisation, first evangelisation, the idea, you know, mission as entering into dialogue with the old SVD idea of non-believers, or so-called pagans. And if I am not mistaken, in that 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission I think it was Fr. Mantovani who insisted on not forgetting the idea of primary evangelisation.

*4. Reading the minutes of the XV General Chapter we can notice that the expression «prophetic dialogue» was added at a later stage of the debate on the Draft Statement. Maybe you remember that. So, from your recollections of the debate, could describe the process that led to this formulation? Was the expression «prophetic dialogue» proposed by any particular basic group? Do you any idea how it emerged?*

Yes, it came very late in the Chapter because the discussion of the document also was the last item of the Chapter. So, the all discussion of the document came toward the end of the Chapter. And therefore it is not surprising that this appears also late in the Chapter. If I remember correctly, I think it was Fr. Jac Kuepers, the Provincial of the China province, who insisted that the word prophetic be added to the word dialogue. And many capitulars supported this and I think the idea, if I am remember correctly also, of adding the word prophetic was precisely to underline the fact that we need to be certain about our identity as we dialogue with other believers and other cultures. In other words, to be prophetic in our dialogue in terms of being sure that we also have something to offer in the dialogue and it is not an openness to hear from our dialogue partners. Obviously I feel Fr. Jac Kuepers coming, although being provincial of China at that time, coming from the Dutch theological background, with a heavy, as we know the Dutch church is a very progressive Church and I think that influenced the suggestion coming from him to add the word prophetic to dialogue.

*5. Reading the material sent to the Provinces by the preparatory commission and the final document it seems that the biblical texts used by the commission were lost in the process and almost disappeared. Did you notice that?*

Yes. It was, I think, explicitly mentioned in the Chapter and I think they were also comments already in the responses of the Provinces to the working document. And, if I remember correctly it was a question of not basing our all idea of mission only in one biblical text. Rather, the desire was to base all our idea of mission on the whole of the Bible. In other words, the all biblical theology of mission and not just, you know, one particular passage of the Bible. And I think I personally would agree with this idea we

should not base our understanding of mission solely on one passage, it should be based on the entire theology of the Bible, theology of mission.

*6. On the other hand, it seems that at same stage they tried to introduce some texts from John. In the end doesn't give too much space to these texts either...*

Yes, the idea of course was to enlarge a little bit the biblical perspective from Luke 4 to include John in terms especially of the Logos, and the incarnation. But in the end it was also decided that while we don't want to base our understanding of mission only on Luke, neither should we do it based only on John. The all idea was to have the all biblical theology of salvation history, that's why, even the suggestion to replace Luke with John did not in the end pass in the Chapter.

*7. The theme of the Chapter was: «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that prophetic dialogue is the appropriate response. Do you agree?*

Yes. I believe, you know, the expression prophetic dialogue is an appropriated response to our call to mission today and I am more and more convinced that it is not only a happy choice but I think it is an appropriated, a fitting choice. First of all, because we are living in an age, so our response today, because today we are living in age where dialogue is really necessary. You know, with the resurgence of Islam and the all question of terrorism and the so-called clash of civilizations, I think more and more the world needs to dialogue. And secondly, it is not only the present world *that* [?] needs dialogue, our present world is capable of dialoguing. There are many possibilities now with the information technology, internet, there are many possibilities of dialogue, of being in contact with people. So our age is really, from a certain point of view, our age could be described an age of dialogue, also in terms of the need to have dialogue and also in terms of the possibilities for dialogue that are present in the world today. And that's why I feel the word dialogue is the right choice.

*8. But, prophetic ...*

Yes, prophetic. My own reflection regarding prophetic is that our dialogue would be prophetic if it is both rooted in an attitude of hearing, listening the Word of God and on an attitude of solidarity with the poor. I think that's what makes our dialogue prophetic: listening to the Word, being in solidarity with the poor. Because I think that was how the prophets of the Old Testament were, you know, particularly an ability to listen to God, they were supposed to be spokesperson of God. But at the same time, standing on the side of the people in general but particularly standing on the side of the poor. Very often, challenging the powers of that time and that's why I would say that these are also two particular needs of the world today: being able to listen to the Word and to be in solidarity with the poor. As you know, poverty continues to be the biggest social problem of today poor people around us, more and more people become poor and therefore the idea of solidarity with the poor continues to be a very urgent requirement

of the world. At the same time there is a resurgence of interest in the Word of God especially in the Catholic Church, where, you know, this *lectio divina*, going back to the Scriptures. So, these are also two very contemporary concerns: listening to the Word as well as solidarity with the poor.

*9. During the General Chapter you gave a recollection to the capitulars. On that occasion you said, and I quote: «the origin of mission is the Triune God. The Triune God is communion and communication, interaction and dialogue». Did you have in mind, in the background, the 1994 General Chapter on our mission at the service of communion?*

I would say that not explicitly, but I think implicitly it was present. But I mention precisely that in the context of our understanding of mission, that our understanding of mission is dialogue and that it flows precisely from dialogue within the Trinity, dialogue between the Father, Son and the Holy Spirit and then extending behind to the world, to include the world. I think the 1994 Chapter was not very explicitly in my preparation of that talk, but I think it was there in the background. I think, more explicitly I was thinking of the possible theological basis for dialogue.

*10. Also you talked about a «paradigm shift». Can you specify more about this shift?*

Yes. I think there has been a shift in our understanding of mission. And... there are many elements in the shift. One element is precisely in the understanding regarding the origin of mission. Before, especially pre-Vatican theology, the understanding was that the origin was the Church. And that mission is primarily the mission of the Church. And, it flows from, you know, the mandate that the Church received from Jesus before the Ascension to go out and preach the gospel to all nations. And therefore this special mandate has been given to a special group of people in the Church, like the religious and the missionaries. Now, the shift there, now with Vatican II, with the theology of Vatican II we see that the origin of mission is God himself, the Triune God himself. So, and it is not so much the mission of the Church, but the mission of God. And because of that, mission is not just a question of a mandate given to the Church and passed on to a special group of people; rather mission is the very structure, the very structure of salvation history itself. And therefore it concerns everybody and not just one group of people in the Church. That is one of the shifts, the understanding, regarding the origin mission. Another shift in the understanding of mission it is the idea of goal of mission. The origin of mission, then now the goal of mission. The goal of mission was the Church especially in terms of enlarging and expanding the physical, the visible structures of the Church. Now more and more with also with the Vatican II, the understanding of the goal of mission is really the Kingdom of God, and that all want to witness to it. And therefore, that also has a number of implications as far as the mission is concerned. And, then, a third shift is, I would say, the approach to mission. First, the origin, then the goal of mission, now the approach to mission. The shift too, in the approach to mission is from what you might call, you know, a conquest approach, particularly developed during the colonial era, and that the mission is conquering an



unbelieving people and therefore imposing Christianity. So, a shift from a conquest approach to a dialogue approach. Mission is not so much conquering a people but mission is offering the gospel and allowing the gospel to enter into dialogue with the local culture, so not imposing the gospel and belief on other people but allowing the gospel to be in dialogue with the cultures of people. So, it is a paradigm. The all theology of mission shifted. Not just little elements in the theology of mission but the entire construction of the all theology of mission.

*11. So, the Statement of 2000 Chapter expresses this shift...*

Yes. I think it does. There is a big section there regarding *missio Dei* and that concerns the origin of mission and then also there is a section about the Kingdom of God also expresses the shift of mission in terms of the goal and then the use of the word dialogue, I think.

*12. Would you like to add further comments on the 2000 Chapter, about the process, the discussions, the way it developed...?*

The year 2000... Some people, some capitulars felt that the Draft Statement was so well prepared that there was no freedom anymore to change it and to bring new ideas, to incorporate new ideas and, therefore, the Statement is the product, really the product only of that Preparatory Commission that prepared the Draft, rather than the product of the entire Chapter capitulars. Maybe that was one comment I heard, maybe there is some... some... ground for thinking in that way, but on the other hand we should realise that what the Preparatory Commission was working the material that they working on were already submissions coming from the different Provinces discussed in small communities and then discussed in the Provincial Chapters. So, in a certain sense what the Preparatory Commission prepared was the result of the reflection of the whole Society, and therefore... And, secondly, I don't think it is realistic to expect that a Chapter composed of one hundred and thirty people at that time would be able to write a document in the space of two weeks that were dedicated to the discussion of the document. Somehow there has to be a group, a smaller group that writes a document, hopefully incorporating of course the ideas that come out from the capitulars.

*13. Actually, the process began in 1997...*

Yes, that is really true... But of course, so some capitulars felt they were led or forced to simply agree with a prepared document already and because of that maybe not every one of the capitulars went home really convinced about the prophetic dialogue. Because, maybe they felt there was no personal participation on their part in the drafting. But, you know, it was discussed fully in the Chapter, there was opportunity to make suggestions. And in fact the major suggestion there was «prophetic», the addition of the word «prophetic». But that is always I think a problem in our, in the process of the Chapter, not everybody feels that he is personally involved in the working out of the

document but in general I think basically the document reflects the thinking of the Society since the process of the preparation for the Chapter started in 1997.

## **2. INTERVIEW WITH JOHN FUELLENBACH**

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Alemanha

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Roma, 2 de Novembro de 2006

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Professor de Teologia Fundamental, na Universidade Gregoriana, em Roma.

Cargo na SVD à data da entrevista: Professor de Teologia Fundamental, na Universidade Gregoriana, em Roma.

*1. The term «prophetic dialogue» came only during the 2000 Chapter...*

It is true, because they were never linked. And then you came in 2000 with the word prophetic dialogue. I could understand the link very well. I even defended this term. But the more I thought of it, particularly when I was preparing my recollection for the last Chapter, I skipped it, to be honest. Because I don't want to reap that *content* [?] on. That's how that goes. Since that is a lens. They used it as a lens to *read* [?] now, to look at the Society's commitment and they used a text like the Samaritan woman, and the Canaanite woman, where Jesus is seen as being a prophet engaged with this woman and learning from her. They used these texts to justify the terminology. Maybe it gets true with the time. My opinion if you want to write a thesis about it you have first definitely to analyse the prophetic *stance* [?], what it means to be prophetic. And then you can link it with the religious life as a prophetic. You can trace the roots back, how the link came...

*2. Actually the term «dialogue» was proposed early on by the 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission...*

What I mean, in the Chapter you can never expect to discuss these things.

*3. But, as you said before, according to you this expression «prophetic dialogue» is...*

... is controversial.

*4. Because it has not biblical foundations.*

Put it this way: it would be very hard to find a concluding biblical basis. You find hints as I said. But they do, they have done, finding hints explaining Jesus' listening and all that as prophetic dialogue.

*5. According to the Chapter Statement the purpose of our mission it is to give witness to the Kingdom through prophetic dialogue. But it seems that «prophetic» it is just an adjective to clarify what we mean by «dialogue».*

Then you put the horse behind the cart, you know. I always believe it comes along this: dialogue is the big mission, religious life is prophetic, we are prophets. That how they come: then we have a prophetic dialogue. It sounds also like logical. ... Religious life is a prophetic approach. You might, I would be happy whatever you might find in your thesis, I feel uncomfortable with the term, but I can explain it to everyone. It makes sense. But I think it is one number too big for us. It shouldn't, because... How do you cut that down? Look into an everyday life of an SVD. The all document is well done...

*6. So, in our daily life, must of the SVDs are not engage in prophetic dialogue. But maybe the aim of the Chapter was to give a vision to the Society.*

Fine. Vision do you have to give, because if you don't have a vision you don't strive in our efforts, that why I'd never opposed to it. I have read and re-read and say how do I do that? Because you see, the ordinary missionary, they are not engaged in dialogue with other religious traditions. You see, I was nineteen times in India. Maybe some have it, but the normal SVD, forget it! Even he shuns away from it. Therefore we need a vision. Who does dialogue with non-Christians?

*7. ...Very few...*

That doesn't mean we shouldn't need a vision there, correct? But you know, we live in a mentality crisis... You know the documents are well done, in logical consequences. I would say, they did a good job. I tested it. I was invited to give a talk to a Dominican Congregation and I used our Chapter paper, our basic idea. I said that we used the word «prophetic dialogue». They didn't oppose it. And I went on showing the aspects of it... They seem to be prepared to accept it, even though they didn't use the expression. Some used it, fine. But you, in your work, you have to analyse it and you have to see in the end if it really can be used. You can summon all its *qualifications* [?] and say it is feasible, it's possible. In that kind of literature that we have, but they have to keep the reservation particularly. What does Tom Ascherman say?

*8... You mean... I've been talking to him... he is...*

He is the father of the child, of course...

*9. According to him, prophetic dialogue shouldn't be seen isolated from the Kingdom of God and the characteristic dimensions. Actually, he says that prophetic dialogue it is the way by which we give witness to the Kingdom through prophetic dialogue.*

Fine, but then you say we should be religious and should be prophetic. It is a qualification. All Christians are prophets. Any dialogue has to be prophetic. You can put it so far.

*10. At the Chapter they raised the question: not all the dialogues are prophetic. Some said that we cannot dialogue with the oppressors.*

Then you cannot speak with them... As I say, I can very well see the two pillars: dialogue and prophecy. And I can always say it is the obligation of everyone is supposed to follow the Lord and seek the sense it is in the Gospel and it is the message that Jesus preached was prophetic dialogue, as it is stated in the document. When he engaged with the Samaritan woman, that was prophetic dialogue; Jesus practiced it, that's why we have to do it. So, if this statement holds, then every Christian has to do prophetic dialogue! The difference is as the Council already said if I am in the religious life I must follow the Lord more clearly and imitating more exactly. There's a radicalism in it. You can see *Lumen gentium* 44 and *Perfectae caritatis* number 2.

*11. Listening to you I see that I have a lot work ahead of me...*

I encourage you. You enter with a question in your thesis of something we did and you have to see if that is possible. Is that so? It is always to have this as a guiding question that helps. And it's feasible.

*12. The 2000 Draft Statement says that the SVDs are called to «witnessing the Kingdom of God by highlighting its universal inclusiveness and its openness to diversity». Also it says that «the Reign of God is a Reign of love that includes absolutely everyone». These ideas are here in your book «Church. Community for the Kingdom». Can we trace these ideas to your book, as a result of your participation in SVD retreats and seminars? How do you see the link between these statements (the Draft) and your ideas about the Kingdom of God?*

This is very important in theology. I may have had some influence as I was in some Chapters before, and it is my basic tenet for many years: the Church as the servant of the kingdom. Even in the Chapter of 1972 when the new Constitutions came out I was always saying how they could be seen in the context of the Kingdom and the person of Jesus. This last Draft, which talks about Jesus and the Kingdom, definitely I think it is not so much my influence but the general view of the Church and the people who worked on this. For instance, *Fr. Otte* [?] worked long in the Constitutions and he was already very strong about this because I had a lot of discussions with him, saying to him you must see that these ideas go into the Chapter. Ascherman is one hundred percent convinced of that. He has been very influential. Carlos Pape, the Mission Secretary

before him, already dedicated time to the Kingdom. Carlos Pape came from liberation theology and leads this mentality, the all aspect of liberation theology; you cannot do liberation theology without the debate on the Kingdom of God. That was in; I have no doubt; that started in 1972.

*13. ... You were in that Chapter...*

Yes.

*14. And, then,...*

I gave already conferences...

*15. To the capitulars?*

To the capitulars, but not officially. They asked, you know. During a few evenings I gave them because it was a theme that came up. Then, after this, it was particularly the provincials from Ghana and from India wanted me for all means to go there, and I did, to present this. I was just full teaching this all topic, to present this topic to them.

*16. So, it means that people back in the provinces felt that their understanding of mission needed another language...*

...The Kingdom appeals.

*17. ... not talking too much about the implantation of the Church but about the coming of the Kingdom.*

In an ecclesiological approach, you have to go over the Kingdom. That is why I wrote this book that you put the Kingdom before the Church. *Reignited* [?], not ecclesiocentric. Then the community that comes in existence, the church, is a community that exists because of the Kingdom and exists for the Kingdom. I had a long discussion before I used the title. What I wanted to say that is the Church is a community where the Kingdom is celebrated, it's present, and whose mission is the Kingdom not itself.

*18. But let me go back. You were present in 1972 and 1982 Chapters. Did this theme of the Kingdom come up again?*

It always comes up again... In 1982, the theme of the Kingdom was taken for granted that our mission has to be based on that. The Constitutions had already confirmed that... In 1972 and 1977 it came the signs of the times. It was a difficult time for Fr. Musinsky. He had to go through all the upheavals. In many ways I always be proud of the SVD, and you know why, because in these times of turmoil we were reading the signs of the times and were a step ahead of many Congregations. Even in 2000 we got a Philipino as

a General. Most Congregations till now haven't got a Superior from the Third World. This started in 1972. Then we realized we are an international Society. But it wasn't implemented. It is seen still a problem today... As someone said to me during the last Chapter, he said: «now I realize we are not German anymore, nor European. We have to solve the problems on our own, we don't a scapegoat anymore»... All started in 1972. Then we had to renew the Constitutions, making them Kingdom orientated.

*19. In 1994, the Chapter was about communion, our mission at the service of communion. It didn't produce a document as you know. Do you see any trend, any link with the previous Chapters?*

Of course, there's the celebrative aspect of the Kingdom. The Kingdom is basically experienced in the community.

*20. Do you have any idea why people at that time didn't want to write a document?*

Because those were times when people were fed up with documents. How many people do you think would read this document? Pragmatic reasons.

*21. Do you think that it was the only reason?*

I don't know, but I think it was one of the main reasons, you know. My worry always is this: how can you make the simple members of our Society excited about our charisma? What is then after the Chapter? Depends a lot on the Provincials to bring it down. If you read the proposals that the Provincials send in the Generalate has to take an optimistic view. I am an optimistic. But we have to be realistic. Most of these proposals sent had a moralistic approach. But it happened with other Congregations. No one wanted documents...

*22. In your book you say that the real key to unlock for us the message of Jesus is the Kingdom of God. Later on, you say that this Kingdom of God is a symbol, but you don't explain what you understand by symbol.*

Multifaceted. You see, a symbol always gives way to different views. A concept pins you down. The Kingdom is too multifaceted to be pressed in one. You have three definitions of the Kingdom. You have the so-called historical-critical, that's the European, you know. Then you have the symbolic, the American language analysis, and then you have the multifaceted,... Latin Americans, which sees the Kingdom of God as an action for transformation, a totally different dynamical momentum. We have to take the three, but in presenting it, I think the symbol does it better, because you can put different things in it. As you know, Fr. General Pernia himself wrote a thesis on the Kingdom of God and the liberation theology. I suggested to him he should write that thesis.

23. *In your book you write that in inter-religious dialogue the Kingdom symbol furnishes the theologian with a broader perspective to enter into dialogue with other religious traditions. The question is not how the other religions are related to the Church, but how the Kingdom of God was concretely present in these religions. So, according to you the Kingdom is already present in the other religious traditions. How is that presence felt?*

Otherwise you cannot dialogue. To dialogue as a Christian with the other religions I presume that there is something I don't have to bring, I have to listen to, because there's already there.

24. *So, taking the SVD terminology could we call that a «prophetic listening» or a «prophetic dialogue»?*

Prophetic listening, prophetic dialogue, I have to think about that. But, let's go one step back. You say how is that? I firmly promote and stand up for the thesis the Kingdom of God is not identical with the Church. And if it is not identical but can be found all over, the question is: how? And this how, the Church has only answered with a very cryptic phrase «in the ways unknown to us». It's Vatican II.

25. *But that is not sufficient...*

It is sufficient in order to preserve the mystery, but the theologian *fides quaerens intellectum* have to find that out. ... I believe the all of creation is created, according to Colossians, Ephesians, in Christ, through him, and for him. All of creation has a christological aspect. Now, the end point of creation is the new heaven and the new earth. The risen Christ who is already the new creation and praises his creation today in a different way, through the Spirit. Therefore it's pneumatic. His saving grace, work of the resurrection, is present anywhere. Because he has a new relation to this creation. Therefore I can say pneumatic, that means the Spirit is there, penetrating everything. But this presence, is clear to the incarnation and therefore also to the Church. The Church is the visible, tangible, touchable manifestation of God's saving grace. But that saving will effectively is present anywhere. So, I wouldn't use the Rahner's phrase «anonymous Christian»... So, for me this «known to God» I hold and if you want take this distinction between Kingdom and Church as the Church's teaching you have to rely mostly explicitly, clearly, undeniably, then in the encyclicals particularly *Redemptoris missio* in the first 12 numbers, secondly in *Proclamation and dialogue*, and thirdly in *Dominus Iesus*. So, this is your presupposition, in my opinion. For any dialogue the Kingdom has to be present there. Therefore you have theologians who are not ready to uphold mission and dialogue.

26. *You wrote that this idea of the Kingdom was somehow criticized by Redemptoris missio number 17.*

What John Paul II criticized was a too strong a Kingdom oriented interpretation of mission circumvents the person of Jesus. He is afraid of, I think he was directly against India because you see the Indians jump at the Kingdom values, justice, peace, and all that. But if you are too christocentric that it would be the biggest controversy for the future dialogue with the Indian theologians. In my opinion in India, most of the Indian priests believe that there are more than one saviour.

27. *They believe that...*

Yes. They say: Ok, I'm a Christian, I have to promote that, but I cannot deny the fact that there are other saviours for them. Then you have those who defend strongly the Catholic position and those who go further and further in dialogue... That criticism was picked up by Indian theologians. The tendency for the Church, the typical for the Church is to make big statements «The Kingdom is not identical» and then realised that it could be misused. Then you call back...

28. *How do you see the relation between Kingdom of God and missio Dei?*

It's very simple. You know, Jesus called disciples that they should carry on his mission. Mission is the most important aspect. The apostolicity is in the Church. I am Christian for mission not for beatification. That comes later. It means Christ calls the disciples and then you have the famous in John 20, 21: «As the father has sent me I'm sending you». Christ is on the mission of God and the mission of God he entrusted to his disciples. And therefore it is *missio Dei* that the Church must carry on. That gives to the Church a preliminary. I put it strongly in somewhere. If you are on the service of the Kingdom, as SVDs for example, we have no mission; we have the mission of God, and the mission of the Church, and the mission of Christ. We are working in a context. We are carrying on the mission of the Church, which is the mission of Christ, which is the mission of God. Let's be sure we keep all the perspective. You are first in the service of the Kingdom, not in the service of the Church, often I say to priests. Mission is not an individual endeavour, it is a communal thing; that why community is so important for the Kingdom. But the Church as community must itself understand from the Kingdom. So, the *mission Dei* is this: God is not concerned with religion is concerned with the world...

29. *So, in this picture where does the SVD fit?*

The SVD should fit in the middle of the Church, Vatican II, *Redemptoris missio*, *Ad gentes*. What the Chapter documents say it is perfectly correct. The three co-mission of the Church is to proclaim the Word of God in word and sacrament, to build Christian communities in which the Kingdom is celebrated, and to engage in dialogue with the world and with the other religious traditions. There many who say today that the third is the most important. I always say, I hate to say this is the most important. You have to see the whole picture. In the 1994 Chapter the focus was on celebrating the Kingdom, because if you don't experience it how can you proclaim it. The Kingdom must be



celebrated and experienced. That's why spirituality is so important. You have to be on fire to inspire others. Where the fire is kept particularly that is of course the committed community. That's always so. And I said I can present a document like this anywhere.

*30. So, if we can present it anywhere, somehow it defines our identity among other missionary societies.*

Of course, others have also made beautiful documents. There is a serious effort made in the last six, seven Chapters, first of all to have a very open mind for what is going on in the world, what the Church is saying, and also always a respect to our tradition and for the Founder... As I said, I would not go against it (prophetic dialogue) because I have seen the content, but I would have my reservations about the terminology.

### **3. INTERVIEW WITH THOMAS ASCHEMAN**

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Estados Unidos da América.

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Roma, 2 de Novembro de 2006.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Secretário das Missões da SVD.

Cargo na SVD à data da entrevista: Secretário das Missões da SVD.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At certain moment, it was substituted.*

Correct.

*2. Do you remember when?*

Maybe to start, I think the expression «frontiers» really began with the 1988 Chapter. I don't recall any real use of frontiers to a significant way before the 1988 Chapter. May have been there but have become predominantly from then. But, then it disappeared from the documents in the 2000 General Chapter because when we were looking for a new expression for what is our missionary activity in all parts of the world an earlier draft document proposed «frontiers» as the way to speak formally about our mission and the confreres were asked directly: is this any adequate response? And the response from the confreres was this is not sufficient. And so we began to find a new one. And so it was in the 2<sup>nd</sup> Working Commission of the 2000 General Chapter that we found a new alternative.

*3. But...among...*

By the way, one thing, maybe, the documents still hold on to the word «frontiers». It is not eliminated. It is not like that you cannot use it anymore. Even the document of 2000 continues to use the word frontiers but begins to add in addition and more importantly the use of the word dialogue.

*4. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission chose «dialogue».*

Correct.

*5. Was there any particular reason to take such decision?*

I don't have clear memories of that. I remember being there at the Commission and we talked about those different alternatives. I think what we already had, we had a clear desire to include faith-seekers as one of the groups and I think some of the terms don't adequately speak about our relationship to faith-seekers in addition to cultures, classes, and religious traditions, and so that's one of the factors. I still think I remember very concretely being in the Commission that one of the factors that did affect it was because the bishops of Asia had been using a term like that, their three-fold dialogue of cultures, classes and religions, since the 1970s. And so I think it probably had a slow but steady impact on us. But in the end it was kind of discernment, just listening to of all these terms seems to us what best state what we see as our missionary experience right now. And of those, dialogue was chosen.

*6. Indeed, since 1974, the FABC documents have been talking about dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. But the Asian bishops don't mention the faith-seekers. Do you have any idea, from where this term was introduced in the 2000 Chapter? Or, by whom it was proposed?*

Ya...I introduced the idea at the Second Commission, because I've concerned for quite some time that our way of speaking about our mission was less and less explicit in terms of what our Constitutions say on 102 as the first duty, the primary duty of our missionary outreach, is to reach out with the direct proclamation. I don't remember what the words are exactly. Let me see if I find them here, because of this Constitution. [At this moment, Ascherman took a copy of the SVD Constitutions and read the following passage]. «We consider our duty to proclaim the word of God to all, and we work first and foremost where the gospel has not been preached at all or only insufficiently and that all other activities must be orientated towards these primary aims».

To me one of the factors was that our language had been getting to be much more explicit in terms of the kind of opposition to racism that we do in our contact with the frontier or dialogue of culture, the challenge to egocentrism and selfishness in our

outreach to the poor and marginalized and even our challenge to the suspicion that goes on when we deal with other believers. So, that was one part of it. We were becoming more explicit about those and not becoming as explicit about outreach to people who maybe, who should be invited to follow Jesus more directly. I think a second aspect was precisely this: it became steadily clear there is a difference between inter-religious dialogue or inter-religious encounter and direct evangelisation and both are good, both need to be there. But to confuse them, to not distinguish them in any way, makes such confusion linger on and brings tremendous challenges we brought it out explicitly and explicitly put in the first spot. So, whenever we talk about the dialogue that's always the first one.

*7. Going through the preparatory documents of the 2000 General Chapter one never finds the expression «prophetic dialogue».*

Correct.

*8. Did you notice that? Are you aware of that?*

Not only noticed, but may have also been responsible for that change as well. The dynamic in the Chapter, taking the Draft Statement, was to break it up into language groups and one of the early stages along was to talk about, ask one of the specific questions. Does this idea of dialogue adequately name our missionary experience? I was in a Spanish speaking group and so there was a fair number of people from Latin America or with Latin America experience in the group. And the group, I remember, somehow felt because of the Latin American experience in particular, that it didn't have enough edge to it, it didn't have enough push. Something like the phrase «frontier» which is an excellent symbol in all of the Americas, for that matter, has a certain, has an edge to it, a certain energy and push to it.

Dialogue in comparison seems to lack that edge and so as we talked about that it came to me that maybe we should put in an adjective on it. And the two adjectives that we considered and played around within that group were: shall we talk about a liberative dialogue or a prophetic dialogue. We came up with «prophetic dialogue», we proposed that then to the wider group, precisely because the title, the theme of our all Chapter was listening to Spirit, our missionary response today, and so chiming with that overall theme it seemed better to talk about prophetic dialogue.

*9. So that new terminology came up in a small ...*

Yes, in a small basic group discussion, and then it was proposed to the wider group.

*10. Do you have any idea if any other group came up with a similar idea?*

I have a vague idea that maybe another group did as well because we were talking about it as well between meetings and that sort of things. But I am fairly certain that its origin

comes more from that Latin American side of things either people from Latin America or people who worked in Latin America. But it seemed - I haven't read the record for a long time, - but it seemed to me that it caught on rather easily. It seemed like there was a whole, you see, to just to dialogue wasn't enough we need something more distinctive than that to complete the idea.

*11. In a certain way you may say that the capitulars were somehow prepared to accept it.*

Yes. I think so.

*12. The discussion led them; the debate led them to accept that adjective.*

Yes. And because I think it introduces a tension into the concept that isn't there when you just talk about dialogue. When we talked about it, I think in the working, in the Draft Statement, that's when arose, for the first time, the idea of dialogue in the draft statement. It's ok, but it just feels flat a little bit, so. I remember the reason why we introduced it, it was precisely to introduce more tension somehow into the concept, some more challenge, maybe.

*13. The theme of the Chapter was «Listening to the Spirit: our missionary response today».*

Right.

*14. Reading the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response.*

It's part of the answer; it's a major part of the answer, yes.

*15. How do you explain that?*

I think prophetic dialogue needs to be understood in a broader content of the three answers, actually, that were giving. Our missionary response today was kind of phrased around three major questions, I think. The first one was: why be involved in mission today, or what is the goal of our mission today? And that we came out with the answer in terms of our primary goal is to give witness to the coming of the Reign of God and particularly in its universality and its diversity. And then, the way in which we work then in mission is in prophetic dialogue. That answers the question with whom do we work. And then the third question that we answered a little bit is how do we do this precisely as Divine Word Missionaries? And that was the material related to four characteristic dimensions. So, I think our missionary response today is articulated in three phrases all together, the three words all together, that would be: witnessing to the Kingdom through prophetic dialogue marked by characteristic dimensions. So, the

dominant one clearly is prophetic dialogue but is set in a context and we need the all context to understand what it is all about.

*16. After the Chapter the expression that took the front stage and came to be known widely was «prophetic dialogue» not the other two...*

It is not entirely true, because the growth...

*17. Did the SVD give too much importance to the expression «prophetic dialogue» putting aside the characteristic dimensions and the witnessing to the Kingdom?*

No. I don't think that reads what actually happened very well. I think in fact the answer that has consolidated itself much more quickly is the more concrete one, and that is the characteristic dimensions. In fact, that idea, many times in the provinces, particularly in Latin America, has many times been so strong that people have no real grasp in their concrete life of what prophetic dialogue might be. And instead they go to the immediate concreteness of, as they see it more concrete, of making an office for justice and peace, making an office for Bible, making an office for communication, and making an office for mission animation. They see that as an adequate response too. And that's a legitimate starting place, you can start there if you like, but the fundamental question though, the deeper question of: are we doing missionary activity or not, is responded to through prophetic dialogue. And that's why, I think, it is dominant of the three. I agree with you, the three elements of witnessing to the Kingdom, through prophetic dialogue, marked by characteristic dimensions, the dominant one is prophetic dialogue from the missiological point of view, and the reason why is because it is the one that attempts to answer the question: what is the difference between missionary activity and pastoral service?

And I think that's a very critical distinction that we were trying to struggle with. Let me say a little bit more about it. Why it is so important, because to me this is the heart of what it means to be involved in missionary activity. The *Redemptoris missio* I think in number 33, if I'm not mistaken, draws a distinction between pastoral care and *ad gentes* missionary outreach and puts it in a kind on continuum placing also new evangelisation in the middle of those. Following something like that, not exactly on that, but there is a distinction to be made between normal pastoral care and service to the Church that's already gathered, and reaching out behind the boundaries of the Church that is already gathered. Before, that distinction, that's say centuries ago, that distinction was primarily seen in geographical terms and we have been looking already in the 88 Chapter and even earlier looking for ways to speak about our mission that weren't tied so much to geography. So this idea of missions with an «s» was disappearing because there were not missions; instead there was missionary activity almost everywhere in the world. But not everything that the Church does is appropriately missionary activity. Now, the way we chose, finally through choosing prophetic dialogue, is to focus on who were we with as the best response to the question what makes missionary activity.

Missionary activity is defined by the persons to whom we reach out. And so, that's why it has become such a dominant element and for us, as Divine Word Missionaries, if we were to focus on what it is we were supposed to do. The primary thing we need to do is focus on who are we with. There's a text in the 2000 statement that speaks about the relationship between characteristic dimensions and prophetic dialogue and it points out directly there that characteristic dimensions are not sufficient to articulate our missionary activity. Instead, they need to characterize our prophetic dialogue and as they do that they become even more missionary.

*18. The preparation for the 2000 General Chapter started already in 1997 and went through diverse stages. How do you evaluate the all preparatory process?*

Maybe I made a statement at the beginning. I was involved in each stage of the process as well, accompanying each stage of the leaking of the document as secretary to the commissions. I think it is also helpful to point out that we didn't use this process before the 2000 Chapter. It was invented for, or it was invented here at the Generalate in the 2000 Chapter. In the 1994 Chapter, let's take another step earlier still, in the 1988 Chapter there wasn't basically no significant preparation work of consultation of the people before the Chapter. Instead we arrived at the Chapter we split into three groups and began talking about what do we wanted to say about mission, about formation, and about spirituality, and so all the work was done in the Chapter itself with little preparatory work. But in the 94 Chapter there was the request for suggestions about a theme and a brief statement to the provinces. I know, because I was called to Rome to gather that material together, a kind of digest. There was already a proposed theme «Our mission at the service of communion» that was sent out to the provinces and the provinces were supposed to immediately send back some of their own reflections, ideas, is this a good theme, yes, no, why? And perhaps suggestions for alternatives.

*19. So, and that occasion the theme was proposed by the Generalate.*

Right. It was sent along with the first letter.

*20. And now for the 2000 Chapter there was a new way of doing things.*

By the 2000 Chapter this has been extended still more. Now it has become definitely a three stage operation. The first letter it goes from the General to ask for suggestions about what the theme should be. That material is then gathered, collected here, and digested a little bit, discussed over about six months by the members of the Generalate and they announce a theme and put out a kind of biblically oriented reflection paper with, maybe, a few guide questions about it. That is sent out to the Provinces again, and they are supposed to send back a reflection paper. And, when that reflection paper is received, already the second response from the Provinces, that material is all collated and the first international commission is gathered in Rome in order to work out a working document. Then, from there, that material is sent out once again and in the Province Chapters now, in a more formal environment, they are supposed to also make

their comments on the working document and that material is sent back to Rome once again and a few months before the Chapter opens there's a second international commission that then works out a draft statement for the capitulars. And that draft statement is then taken into Chapter and deliberated in the Chapter. So, the consequences: the provincials before they arrived at the Chapter all have already been asked for three different contributions on the theme.

*21. And, how do you see this process? Did the provinces collaborate or not?*

I would say that the participation on the first level was average. I have the numbers concretely that you can find, but my memory is like, we got about three fifths of the provinces to respond. But then the response to the reflection paper is still higher and then the response on the working document is higher still. So, it grew at each level along the way. So, I think, and we gathered very significant response by the final stage. I'd say besides that I think it was seen as rather dialogic because there were good comments about it in general knowing that it was a first effort to consult very thoroughly with the membership on this kind of work. But additionally, I think we also hit on something on that Chapter through the procedure because we followed virtually the same procedure for the 2006 General Chapter based on the good experience we had had with the 2000 General Chapter. I have to say I don't see how they would improve it at this point. I don't want to say that there are no possible improvements that could be made, but right now we have been very happy again with the procedure in general as it moves forward.

*22. In a certain way it was an expression of this dialogue among the SVDs.*

I agree. And there no one I don't think, I never came up with people within the Society who want to fight so much for their own way of speaking about mission that all other ways of speaking about mission need to somehow bow down and die in front of it, you know. It is not that environment at all. I think the process in part was very successful because we were really casting around for what are good words that would help us name our experience better and explore it more completely. But I don't think even after the 2000 and then the 2006 General Chapter that more or less ratified the same material, I don't believe we have said the last word on mission at all. I think that we have come to the realisation is: we have good words that help us think and talk about our mission. But they are not the only words that might be useful. As a matter of fact, even our documents sometimes use some other words as well. But it is curious, even those that seemed a little bit resistant to the ideas whether because we like this word better or just because we don't like talking about mission at all. Nevertheless, when they were push to say what do they see mission as, they pretty much end up using the categories that the 2000 General Chapter proposed.

*23. From the reading of the documentation it is seems to me that the biblical text proposed by the 1st preparatory commission (Luke 4) was losing ground and importance. Have you noticed that?*

The Luke text welds on through the reflection paper where it was proposed very strongly and then into the working paper. After that it was into the draft document I would have to take a look again, I don't know if it remained as strongly in the draft statement.

*24. There remains only a quotation.*

Ok. By the final document it's really just one among several things. What happened now? First of all, one criticism that I would have of the 2000 Chapter's final statement is: its biblical basis didn't work out very well. The biblical section of the document is kind of a fish out of water as compared to the rest of the document. I think is partly the way in which it was done. That was a section that was done apart from the rest because we had a biblical scholar who liked to write his stuff.

*25. But the second moment they tried to introduce some quotations from John and John's letters.*

Right. Because, as you know, John's...

*26. But in the end we don't see any connections between....*

But, remember, the reason why is because our use of John's gospel is very traditional in our Society because of the Prologue, etc, etc... And I don't think that when we were in the Chapter at the time the person who was primarily responsible for the biblical part was all that familiar with the issues that were being played out in the more directly missiological parts of the document. So, what he was writing instead was a kind of general biblical idea of how does God respond to us in our broken world and how the does the Church respond, etc. And so, it's kind of a quick review. But in general I would say one of the major weaknesses of the document for me is that its biblical base was not as fully worked out in the 2000 Chapter. Once we shifted to dialogue, though, too, we shifted the words. If you're talking about going to the frontiers then the text from Luke works very, very well, particularly because, as you know, after Jesus speaking in Nazareth a kind of he is expelled almost from his town and goes out into a kind of frontier type situation so it was a very appropriate there. The text continues to be important and it is still found in the final document, and does definitely guide our reflection still but it wasn't used as explicitly. Certainly though it wasn't present the Chapter document already the reflection on the Samaritan woman at the well is already in the background as a text for understanding prophetic dialogue. But it is not at all developed in any real biblical basis for it. That is the expression of it, is really postponed until, it is worked out after the Chapter and for the 2006 General Chapter.

*27. Concerning the reception of the Chapter. How do you evaluate the implementation and the reception of Chapter?*



There were ups and downs for sure. I'll express some of the problems in a minute, but the overall acceptance, I think, of the idea was positive the reason why I would say that, is because now six years on from that Chapter and having just completed another Chapter it's obvious that people aren't clamouring for another definition of mission either that this one was inadequate or that we have now digested that and we need a new one. Neither of those is happening. Instead the last Chapter explicitly, the suggestions leading up to the last Chapter said more explicitly we need more time to digest this, more time to work on this. So, I think that overall the ideas are intriguing and challenging to the confreres and some are finding real help in understanding their ministry through these terms, others in practice are not really interested in the issue at all at the question of what is my mission doesn't intrigue them at all even as missionaries they just want to do whatever job they have in front of them that day. Ask yourself in our large Congregation, you know, does a Rector at a house like this here in Rome does he really think how can I live up prophetic dialogue today? He really doesn't, he doesn't ask that question and neither does say, for instance, a Brother that gets on his motorcycle and goes to the Vatican to pick up the mail. However, those who were more directly involved with the public seemed to be somewhat more intrigued by this kind of questions, you know, if you look at our own Congregation only, I would say, about a half of the Congregation is directly involved, directly with the public. About half are either involved in administrative affairs which needed to be done; there are retired or sick or they are students and so about fifty percent of the Congregation isn't involved in active missionary outreach now, and so the words are part of the ideology, part of the language that we speak about ourselves, and they are hopefully somewhat inspiring, but they don't name very specifically what they do every day.

But there are, at least, two problems or, maybe more. I would say the two major problems are. There's been a real fight sometimes, friendly fight within the Society about can dialogue be prophetic? How can that be? Precisely the edge that we were looking for in the Chapter ended up being pretty edgy for some folks. They see it as a conflict to talk about dialogue that's prophetic. And a second one would have to do with the relationship to characteristic dimensions and prophetic dialogue. That is, a fair amount of people see the concreteness of characteristic dimensions as what they understand as their missionary identity and identity as SVDs. I think the one about the conflict between prophetic and dialogue has especially been battled out among thinkers in the Society. There's a fair number who seem to see it more as a contradiction in terms somehow. But when they begin talk about it a little bit more they rarely refer to concrete experiences of life to see could this be an instance of dialogue which has a prophetic impact or not? Or what even the understanding of prophetic is a major issue. The other one really relying much more on characteristic dimensions and hardly recognizing the question of prophetic dialogue. Comes particularly in those areas where the Society is working in dominantly Catholic cultures where the challenge to find out more specifically who our dialogue partners are is a big challenge, and perhaps a reform of some of our provinces where we've been involved much more so in doing average pastoral care instead of sharpening our presence to reach out specifically as missionaries. It's rather easier to make an average kind of middle class type parish

«SVD» than it is to make it missionary. In this sense you can throw Bible ministry at it and justice and peace work, and communications, set up a radio station, and maybe hang up some posters about mission far away and call that characteristic dimensions without ever having to be challenged by really reaching out to faith-seekers or to the poor and marginalized or the people of other cultures and to the other religious traditions. Because there's a very large and difficult challenge implied in prophetic dialogue.

28. *Would you like to add any other comments?*

I think in the sweep of our efforts to understand, that's SVD efforts, to try and understand and articulate what our mission is today, has been a struggle together with many other missionary congregations in the Church, since the Second Vatican II Council. Overall, I think we have come to a fairly satisfying synthesis for now, a good working synthesis that allows us to focus more clearly on what our particularly contribution to mission is. So, in that regard, I think, the term prophetic dialogue as a kind of the centrepiece of our understanding of mission is a very successful one particularly as we look back over the sweep of the Chapters that we tried to do something. The 88 Chapter has a document on mission but its primary focus is understanding mission now not as primarily as the exclusively responsibility of the missionary congregations, but to really accept the fact that the missionary outreach belongs in the first place to the local churches, this was a challenge from the second Vatican Council that we took strongly to heart and actually has been a strong part of our understanding of ourselves for a long time that we were at the service of the local churches, and the local churches are the primary actors in terms of mission locally. But we were still looking for a way to express what is missionary activity without relying on geography. In 88 we didn't quite get there, but in the spirituality document we did talk about passing over at the frontiers and named the frontiers of reaching out to other religious traditions, to the poor and marginalized, and to other cultures, as many other documents of the Church were doing at the time for instance it was already clear present in *Evangelii nuntiandi* and in *Redemptoris missio* these are already very important considerations. There's a 1988 meeting of SEDOS, a rather important meeting of different religious congregations that met in a SEDOS seminar in 1988, the kind of crystallize already these three elements and I think we echoed them in part because we were part of that ongoing synthesis of seeing how important these three realities were. Obviously the bishops of Asia-Pacific have already been named as part of their dialogue. In any case we came about a statement about spirituality that did have a rather big response when talked about passing over. However, what was designed to be primarily a way of speaking about our spirituality ended up to be a way of speaking about how is our mission. Our mission is to go to these frontiers, to be there. And it was partially successful to challenge us to be a little bit more adventurous in missionary outreach.

By 94 the proposed theme was «mission at the service of communion». For a variety of different reasons it wasn't a very successful statement of what our mission was, though

there were calls already we need a better understanding of what our mission was. I see now that the time still wasn't quite ripe in order for us to make a clear statement and by 2000 though that became the focus of the Chapter not just one the purposes of the Chapter. But the major purpose of the Chapter was to give a clear statement how do we understand our mission today. And, obviously implied in that, in a way that's no longer just geographical. And, so that was the primary work. We had these two streams flowing together: the ideas of characteristic dimensions were dominantly from Latin America zone, not only, and they had a previous history over several generations of chapters before, but they were never called anything and gather together into a bulk of material, and so that was a stream flowing in, the other stream was the idea of frontiers and the people to whom we reach out which came from several places but clearly strongly from Asia as well but also from other places around the world and so kind of finding a way for these two streams to come together, and curiously, I think the first answer to the question we give that the purpose of our mission is to give witness to the God's Kingdom and that it includes everyone and welcomes their differences. It's to a large degree a repeating in different words the same theme of 1994 which was mission at the service of communion it's maybe an updating or a rescuing of that theme to bring it forward as well. So, we ended up with this rather concise and so also rather developed understanding of mission from several different ways. I think its strength is the fact that conferees tend to use those terms now when they're trying to understand what they're doing, when they're trying to express that to others. But I think the important thing that we need to remember is there's a difference between the words and the thing, and the thing is the missionary activity. And, I'm always concerned that we don't get so wrapped up in talking about the words that we forget that the words are trying to name real relationships, real outreaches along the way. In particular Henry Barlage, our Superior General leading up to the 2000 General Chapter, made a comment that I remember well, may be because I agree with him when he said it, in all our talk about frontiers but also all of this business that we do about building institutions, doing schools, etc., etc., we have to ask ourselves: where are the people in all of this? Do the people get lost in all of this business of talking about frontiers. To me, I think that it is really the critical insight of missiology more recently as it moves away from geography it is steadily moving toward focusing mission in terms who are of the partners, who are the people to whom we reach out. We would call them our partners in dialogue. Other Congregations may use a different one, but I'm convinced now more and more as I talk to other Congregations as well and have opportunities to present ideas in their Chapters, I think we are coming to an overall consensus in missiology now that we refocus the idea of *ad gentes* missionary activity around *ad gentes*, that is around the peoples, we need to name the peoples to whom we reach out, that's missionary activity, not which each country it possibly happens.

*29. But in the SVD Chapter those peoples were named...*

Exactly. And that's why it's important. So, when we talk about prophetic dialogue there are two sides of it. One reflects our relationship: how should we relate in prophetic dialogue? But implicit there and explicitly spelled out as well in the Chapters: with

whom shall we reach out? Every time we say prophetic dialogue we mean to include the four kinds of groups or characteristics of people that we mean to reach out with in prophetic dialogue. Interestingly the idea, I think fundamentally, of prophetic dialogue how to understand sometimes the implied the tension between the two it's that not all dialogue is prophetic but some of it is. The dialogue that we're talking about is prophetic precisely because it tries to reach out to people who are marginalized or not included in the Church's usual vision and points to the fact that these people also are included in the universality and diversity of the Kingdom. Without them the Kingdom doesn't happen. It's prophetic to reach out to poor people; it's prophetic to reach out beyond the limits of the Church.

The point I was coming to is that we now from our history as missionaries that these relationships are important and that are really at the heart of what we are supposed to be doing in different places around the world. In my own provinces of the United States, you know, where SVDs missionaries are very much related with the fact that there are any African-american Catholics at all or that the Church long term has been an opponent of racism in the United States because SVDs were there with African-americans very early on. Or, in Latin America the huge emphasis over the last twenty five years of SVD to be involved with the poor and marginalized and with indigenous peoples. Now, our growing presence in Europe with the migrant peoples here that are both so many times marginalized but also is a challenge to the wider European society about questions of racism and ethnocentrism as the presence of the others becomes more obvious here. And in large parts of Asia to continue to reach out to groups that are very poor but always respectful as much as possible with the religious traditions that are already there seeking for ways of collaborate together. I guess what I want to say is: the point is not the word; the point is: are doing what we know we're supposed to do? Not that we know because of the words, we know already instinctively and so the all process of coming to name the reality isn't trying to name something that we weren't doing. It's trying to find and put words on something that we already are doing so that we can talk about it and hopefully make further progress, growing even more mature in our ability to name what we are supposed to concentrate on. This is particularly important now because the Church so desperately needs pastoral workers. Because everywhere in the world the number of priests is going into crisis as compared to the number of Catholics. And we risk now, because we are growing as a Congregation, we risk having to staff so many parishes and do pastoral care that doesn't belong to us appropriately as missionaries. That's why I see it is really important that we have this way of thinking and speaking about our mission. Not making it opposed to pastoral care, but that it names specifically what is missionary activity not only for us, but hopeful for all of the Church together; otherwise we're going to end up only caring for the community that's already gathered.

*30. Did the 2000 capitulars have the idea that not all the dialogues are prophetic?*

Not directly in those terms but I remember an exchange on the floor that Leo Kleden was involved in when we were talking about how can we dialogue with an oppressor.

There is a pretty important exchange there and Leo was rather eloquent I thought in what he said there, part of it was, if I remember, and you can find it in the records later, it says that of course we need to dialogue with an oppressor, he says. First of all, the alternative to dialogue, he says, is monologue and that's not prophetic of anything but of oppression, he says. But, I think, he expresses something like how can we not dialogue with an oppressor? Because that would be to accept the oppression and not challenge it. So, it was in that kind of an area that we restarted to see some of the elements of, you know, dialogue just as a word itself can refer almost any exchange between people and we were talking about a particular kind of dialogue and what makes it prophetic again is a focus on the Kingdom and in particular what makes it prophetic is that we reach out these four groups. It's prophetic because, remember, in the Chapter a reading of the signs of the times are underlining constantly exclusion and oppression, that is exclusion in the sense that globalisation, which is kind of the buzz word that we used to read the signs of the times, the globalisation doesn't really include everyone. It leaves some out and so when we reach out in dialogue precisely to those, that are left out somehow, it's prophetic or, the other thing, globalisation also is not so good on protecting the diversity of peoples and their differences, doesn't see them necessarily as benefits in a world system whereas the Kingdom of God sees the gifts of the people precisely as gifts. And to eliminate those gifts, to invite someone to a party and not receive their gift is basically what you would call oppression and so dialogue that is welcoming of these gifts is precisely what gives witness against the oppression and gives witness for the Kingdom. So, in each case, you witness against exclusion and against oppression and in favour of inclusion and welcome or universality and diversity.

#### **4. INTERVIEW WITH THOMAS MALIPURATHU**

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Índia.

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Roma, 6 de Novembro de 2006.

Não participou no XV Capítulo Geral. Porém, fez parte da segunda comissão preparatória internacional.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Director do Missiological Institute Ishvani Kendra, em Pune, na Índia.

Cargo na SVD à data da entrevista: Secretário da Formação da SVD.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At certain moment, it was substituted. Do you remember when?*

Well, I don't know exactly at what point of time this transition took place but I remember during the second Commission, in the beginning at least, we still talked about the frontiers, but there was also some kind of resistance from the confreres to this terminology because it had a military significance like, you know, sort of talking about conquering of frontiers and, then, I believe that it was in this context that we came to this new way of describing our special way of interacting in the mission through the phrase characteristic dimensions. But I'm not sure about the exact time of that transition.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

As far as my understanding and memory goes this was among all these different possibilities suggested by the responses, dialogue had already some kind of wider acceptance, because as you know, dialogue was very much used in the context of mission in the FABC documents, and in that part of the world dialogue was getting more and more acceptable as a term to describe missionary intervention. I suppose that was one the main reasons why this term and the concept was chosen to describe our missionary intervention.

*3. As you said, the FABC documents have been talking about dialogue for some time, especially dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. But the XV General Chapter Final Statement added a fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). This didn't come from the FABC documents. Do you have any idea where did it come from?*

Yes, I have some recollection of how this phrase «faith-seekers» emerged in the context of, discussing the question of prophetic dialogue. It's true that Asian Bishop's Conference mostly spoke about threefold dialogue as you rightly mentioned, the poor, the cultures and religions. But in some circles, even in Asia, I think, there were talking about dialogue with the creation but when we came to our understanding of mission for the Society of the Divine Word we were also asked to reflect on the signs of the times, because the topic, the theme suggested for the Chapter was listening to the Spirit, our missionary response today. So against that background we tried to see what are the signs, the major signs of our time, and one of the major signs identified at that time was secularisation especially in the context of Europe, Western Europe and North America, maybe some parts of Asia also. There was this growing tendency towards secularisation along with the globalisation and the urbanization, then migration of people. These were somehow the signs that were identified. Now, when we thought of secularisation we said a lot of people although they are not atheistic or not even agnostic in their attitude, they are increasingly distancing from the organized religions. So there is a big group of people, apparently according to some of those who were speaking especially about secularisation in very strong terms, they were saying in the western world especially there's a growing number of people who do not really deny God maybe, but they are

dispensing from organized religions. So, in that context we can speak about another category. I mean, I supposed it was proposed tentatively during the commission meeting, especially Tom Ascherman was very strong on this. He said they are faith-seekers in the sense that they are seeking for something. They may not call it even God, but how do we do missionary approach with our still strong presence in Europe? How do we adjust this problem of growing number of people distancing from organized religions but at the same time seeking for a higher power or a higher set of values. It was against that background that this term came up.

*4. The expression «prophetic dialogue» was added at a later stage in the process of the Chapter. Are you aware of this?*

Yes. I'm aware of it, but I thought it was not totally outside the context of our discussions. Because in those days we were still speaking about our dialogue not from a neutral standpoint but from a point of conviction about all our faith, our inheritance as Christians and especially our role not just as secular missionaries, but we are religious missionaries. So, the prophetic dimension of our vocation as religious was again and again mentioned but it was never so clearly joined to the idea of dialogue to make it a single phrase of prophetic dialogue.

*5. So, according to your opinion, the idea of dialogue not from a neutral position but a committed dialogue was already present in the work of the Second Commission. Only the adjective to name it was not there...*

Yes. That is my recollection of the discussions in the second preparatory commission.

*6. So, although you were not present at the Chapter, we can see that going through the minutes of the XV General Chapter, the expression «prophetic» was added at a later stage of the debate on the Draft Statement to clarify the concept of «dialogue». In your opinion, how can dialogue be prophetic?*

Yah, well, I do not know exactly how the Chapter came to this idea of describing or fine tuning the idea of dialogue by the addition of the adjective «prophetic». I don't know, because I was not present in that forum. But what I heard later on when we spoke about dialogue many people were getting a bit, specially from the traditional Christian background, they were getting a bit uneasy because they said if we speak about dialogue it gives the impression that we are ready to accommodate anything or reduce all religious beliefs and so on. But, we are proclaimers of the Gospel, we are not just like humanists or somebody, you know, trying to just to improve the world, as if we don't need this Christian inspiration for that. Many people said if you just leave it as dialogue, it becomes too weak an expression for missionary intervention, Christian missionary presence. If you want to express that you have to add something more to the idea of dialogue and it was in that context that this idea of prophetic emerged because of its close relationship with the religious vocation also, you know.

*7. The theme of the Chapter was «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response. Do you agree?*

Yes. Well, according to me, I am one of the members of the Society most convinced about this change of terminology. Because according to me dialogue is probably one of the finest developments in the mission theology, because if we go into the depth of the idea of dialogue we will realize that it has immensely more to do with just talking between two people and between of course a group of people, it implies their entire attitude. And this attitude has the elements of love, respect, solidarity and these are major values that a Christian mission should have if it goes to the biblical roots especially if you look at the ministry of Jesus and the way he interacted with the people as part of carrying out his mission giving to him by God, and he himself says: «I'm being anointed by the Spirit». And given this mission, which I'm carrying out, and if you really try to go into the depth of that mission Jesus which carried out during his life and which he asked us to continue, his unfinished agenda we were asked to continue, if you are sticking to that framework done by Jesus, then dialogue is one of the most meaningful ways of describing what we want to do today as part of Christian mission, as part of our religious life.

*8. In the 2000 General Chapter a new terminology emerged to clarify and identify the SVD mission. I'd like to ask you about the process of preparation and implementation of the XV General Chapter. Actually, the process went through diverse stages. How do you evaluate the preparatory process?*

Yah..., well at that time my feeling was: that was one of the Chapter in which the participation of the all Society, of the community, was most pronounced. Maybe I was too young and involved in studies during the early Chapters so I was not really, didn't have any experience of involving myself in the preparation for the General Chapters, because I remember when two of the previous Chapters took place I was here, as a student, and our involvement was very limited. But, 2000 Chapter I had a distinct feeling that there was much more involvement from the members of the Society in the preparation for the Chapter, in sitting together and reflecting on the theme, and also trying to make a contribution to the emerging idea of mission in our Society. And therefore the process was very participated, that's my impression.

*9. How do you evaluate the implementation and the reception of this new understanding of mission?*

Well, I do not want to speak about the implementation or the reception of the ideas of the 2000 General Chapter in the Society overall because I'm not sufficient familiar with the way it is received in other parts of the world. But, to the extent I have seen in India, and a little more in the Asian context, I think that there was a very positive response from the part of the members of the Society to this idea of presenting our mission as prophetic dialogue. I'm aware that there was resistance and probably there is still,



resistance some from some areas especially and certainly from confreres for whom dialogue is not sufficiently strong to express our commitment to mission as proclaiming the good news of Jesus.

*10. From the reading of the documentation it seems to me that the biblical text proposed by the 1<sup>st</sup> Preparatory Commission (Luke 4) was losing ground and importance. Have you noticed that?*

This I think is a fact. What happened was, although this text was proposed by the Working Paper, look for a guiding text for the Chapter reflections, when the responses from the provinces came in, most provinces, we felt, simply set it aside. Then when it came to the second preparatory commission we were also asking ourselves this question: if it is not an inspirational text in this context for most of the confreres or most of our Society different administrative units, how far are we justifying further developing this text or reflecting on it. So let's us now focus on the main themes, main ideas conveyed in the responses of the provinces, because that was the kind of work that we were supposed to do according to the instructions we were given by the Generalate in the second preparatory commission, to look into to the provinces' responses because that is giving us an indication of reading the signs of the times and responding to it. And most of these administrative units spelt that we could read the signs and propose some kind of response to the signs even without direct reference to this text of Luke 4, although in many instances I felt that there was a certain feeling that Luke 4 is foundational to our understanding of mission, because as I was trying to explain earlier if we want to see the mission of Jesus as the ground or the framework of our understanding of mission, Luke 4 has its definitive place in that all scheme. So, this was even agreed in the preparatory commission, but only because it was not so heavily focused by the responses we didn't want to bring that back and again base our reflections on the text.

*11. Did you, in the second commission, try to find an alternative text to Luke?*

No, as far as I can remember, there was no common effort to look for a text. But I am sure in some contributions, individual participants or members, they suggested different texts included John's Prologue because of that mention of grace upon grace and so on.

*12. Would you like to add further comments...?*

Well, one thing I felt that the work of the second commission was rather well received by the General Council and later on by the Chapter, because if you look at the document, the draft of the document it was submitted to the Chapter and the text the Chapter approved there were few differences. This is already a kind of recognition of the work that was done by the second preparatory commission. I only felt that even if I can express my dissent also, I said maybe we have left out some very important areas while reading the sings of the times. One of them I said was the idea of, the all question of ecological disaster that is looking hard on the face of humanity. As a missionary

congregation we have a duty to get our members reflect more deeply on this, hardly anything was said on that. The second question was the question of women. I said, today the women's question is emerging as a serious issue, although the official Church is trying to silence all those who want to speak about it. It is one of the major questions because it involves basic justice denied to half of the humanity. And the Church as an organization has been part of this all process of denying justice and we as a religious missionary congregation with our prophetic vocation we should take it seriously especially for a forum like a General Chapter. I had made those two points, but they were not taken into because others felt they were not very serious. So I was a bit concerned about that. In fact, later on I tried to look at it. You know, that kind of point of view that we are presenting today is basically white, male, clerical, which most of the Church doesn't *answer* [?], you know. From that point of view, that perspective, we are developing a document, so we are leaving out a lot of people and a lot of issues. This is idea I still continue to hold.

*13. At a certain moment during the preparatory process there was some concern about creation. Even, the texts spoke about dialogue with creation. Later, that was not given sufficient importance. How do you interpret this?*

That's exactly the point. I think for that some of the blame at least should go to the second preparatory commission because there were not strong voices supporting this idea. I don't want to make any claims but at least in three different sessions I mention we should say something strongly about the question of ecology and dialogue and its place in the idea of mission as dialogue. But it didn't find sufficient echo in the group so it was not taken.

*14. Some say this concern is already present in the JPIC dimension...*

I think it is too weak. It is there I don't deny, because the full form of JPIC is justice, peace and the integrity of creation. So, it is there as a part, but if you relegate to one of the dimensions, as a part of one of the four dimensions it becomes too weak for us to be sufficiently to do anything creative, prophetic. That was my point. Today, for instance, everyday you read something in the paper, in the news you hear, that people are getting alarmed about climate *dictate* [?] and it is going to come in our lifetime it is not something that is going to happen after two hundred years.

## 5. INTERVIEW WITH ROBERT KISALA

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Estados Unidos.

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Roma, 9 de Novembro de 2006.

Cargo na SVD à data do XV Cap. Geral: membro da Província SVD do Japão.

Participou no Capítulo como delegado e foi nomeado para a comissão de redacção.

Cargo na SVD à data da entrevista: Conselheiro Geral (Admonitor).

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At a certain moment, it was substituted. Do you remember when?*

Yah, I think the first time I saw the suggestion for the word dialogue to describe our missionary activities, the first time I saw was in the Working Document for the Chapter.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2<sup>nd</sup> Preparatory Commission chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

I never really heard about the deliberations of the second commission, why they chose that I am not sure. I remember talking to Leo Kleden one time during the Chapter and he said that when they were deliberating just after a while it seemed that everybody was agreeing entirely on dialogue but I don't know how they came to agreement.

*3. The Chapter was talking about «dialogue». At a certain moment it was added the adjective «prophetic» to it and then it came the expression «prophetic dialogue». Do you remember why, and the context where it emerged?*

I don't remember the exact process we went through anymore, but I remember there were some discussion either in small groups or at in the large, of all Chapter or perhaps in both. Some questions about dialogue. Whether dialogue was sufficient to describe all of our mission, whether it was too weak of a term. I remember some people who said we should go back to frontiers; that frontiers was a much better term, especially Stan Uroda from Chicago, I think he was very strong on that. And then, other people were saying that dialogue was just too weak and, I think at least in my recollection, especially the people from South America who have complains about being too weak. I don't remember where the prophetic dialogue first came up. You mention that you saw it in one of the smaller groups. I was on the drafting committee for the Chapter document. There were four of us on that committee. Michael Cleary was the head of the committee; and then Tom Hughes, Rod Salazar and myself. And when we met in the committee, first we decided to divide the work for the document and Tom Hughes had the first chapter of the document; Michael Cleary did the first part of the second chapter, parts one and two; and I was in charge of part three of the second chapter.

*4. Part three is the one about dialogue...*

Right. And then Rod Salazar had chapter three. So when I was going over my part to make the, to incorporate some of the suggestions from the floor, I decided that prophetic dialogue might work and that's why I included it in the paragraph. Where it said dialogue before I just put prophetic dialogue, and then I rewrote the rest of that paragraph because another one of the problems from the discussion was that dialogue was too narrow of a term. Many people when they hear dialogue I think they said let's find a term that has a much broad missionary activities. So I tried to explain how dialogue is a much broader term so that was pretty much in the rest of that paragraph. So it was a suggestion that came from the floor and I decided to include it in the paragraph and the working committee decided go with that proposal to the Chapter.

*5. In that paragraph, I think in number 53 or 54, it says that dialogue is not from a neutral standpoint. Is this a definition of «prophetic dialogue»?*

That was my suggestion. The way to explain what we mean by prophetic is that dialogue itself always comes from a position of faith. I mean, that's clear in all the documents about dialogue. And so, that's what we mean by prophetic, we come from a position of faith. It was my explanation, or that's the way I tried to incorporate it into dialogue. But I think it has been developed since then, you know.

*6. In your view, what contexts (within the SVD, the Church, the mission, the society at large or any other) were decisive in the emergence of this concept?*

I think more than some kind of context in which we were working was more the context of discussion in the Chapter. And again this is my own recollection and I might be simplifying it too much in my own mind, but the way I recall it was especially the delegates from Asia were resonated with the idea of dialogue. The concept of dialogue was something that has been very big in the church of Asia since Vatican II. The FABC has been using it continuously in its documents. Again, the way I remember this is, the delegates from Asia, especially, felt sympathy towards the concept dialogue. They were all in favour of dialogue. But there were some problems that other delegates had in fact in the Chapter, especially some of the delegates from the Americas, and so as a way to compromise, to come to some kind of a consensus, this new term was suggested, prophetic dialogue. Again, as a further explanation of what we mean by dialogue, that dialogue is not simply listening to the other person or compromising with the other person over the topic; rather dialogue is a give and a take between two people with very definite value systems or positions of faith.

*7. So, in that sense, can we say that «dialogue» came mainly from an Asian background, and «prophetic» from an American one? Was there some compromise to make up this new expression?*

No, that's the way that I remember it. That's the way, sort of putting together in my own mind. Now, whether other people at the Chapter remember the same way I do, I'm not sure.

*8. Since 1974, the FABC documents have been talking about dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. The XV General Chapter Final Statement added fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). Where did it come from? Who (individual, province, discussion group,) introduced it?*

I think that was in the second preparatory commission, but I'm not sure who proposed it. I just heard recently someone saying that it was Tom Ascherman. But it was clear, I mean, even through the discussion in the Chapter. In 2000 there was much talk about the new evangelisation, I mean it was the Holy Year, and the Church have gone through the synods of the various continents, and so the themes of the all year was the new evangelisation, and so the idea of faith-seekers was part of that context.

*9. So, the first three dialogues come from the FABC background. And the fourth one, according to you, has some relation with the context of the 2000 Jubilee. But did any specific group defend it in the Chapter?*

Yah, two things there. Again, one of the ways that I understood it myself, the way I put together on my own mind, was that the fourth one, the faith-seekers, the first one I the document, comes from the European context. There was a lot of talk about secularisation and new evangelisation here, but it was broaden beyond that at least in the document and other sections as well, it is not only a European thing. There are faith-seekers in other places as well. Where I come from, in Japan, especially the dialogue with the faith-seekers is becoming more and more important because most people don't profess any religion. That was one thing. I think the other one was that again our identity as SVDs. We were always involved in spreading the gospel where it hasn't been preached before or has been not sufficiently as it is in our Constitutions, and so this idea of faith-seekers, people who don't have a faith community are rather at the centre of the SVD as well. So, I think there were these two ideas behind it.

*10. The theme of the Chapter was «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response. Do you agree?*

Yes, I do. Again as a new term for me, coming from the Chapter, but because I participated in the Chapter, I was very excited about it and I thought it had a lot of possibilities with it and I still do. I think it's a contribution to the Church. I mean, it is a new term, probably a new concept too. So, it could be an important contribution to the Church, some of the ideas the SVDs can make. The idea that all of mission is participating in God's mission, and God's mission is done through dialogue, fundamentally agree with the idea that the mission of God or God's mission is one of self-revelation, that God reveals himself to humankind and that's done through a

dialogue between God and the humanity. And so we are participating as missionaries today, we are participating in this mission of God. Again, for me it is a very meaningful concept.

*11. We see that, in the Chapter document, there are three elements [witnessing to the Kingdom, prophetic dialogue, characteristic dimensions] that stand up. However, it seems that, in the following of the Chapter, prophetic dialogue took the lead and the other two were, somehow, forgotten...*

I think it because prophetic dialogue is a new term and so there was a lot of need to explain that. And so, I think, perhaps we have overdone that. Well, no, I don't think it has been overdone. It's a natural thing. It's a new term and so the members were not familiar with it. So a lot has to be done to explain that, and in doing that perhaps the witnessing to the Kingdom and the characteristic dimensions get then pushed to the side. But I don't think they were never fallen out of our discussion on mission.

*12. From the reading of the documentation it seems to me that the biblical text proposed by the 1<sup>st</sup> Preparatory Commission (Luke 4) was losing ground and importance. Have you noticed that?*

Because Michael Cleary was in charge of rewriting that section, and so he had some problems with the texts that were used originally. I think that he pretty much wanted to rewrite according to his own understanding and it was accepted by the Chapter as well.

*13. The process leading to the Chapter went through diverse stages, since it started in 1997. How do you evaluate that preparatory process?*

I'll talk especially from the perspective of the Chapter that we have just finished this year. We used a similar process in coming up with the document for this year. Several years before the General asked for suggestions from the provinces about the topic for a theme of the Chapter. From these responses the Generalate decided on a further deepening of prophetic dialogue as well as another look at our own community and spiritual life. And so they combined those two in terms of «living prophetic dialogue». And so, then there was a first commission, that discussed all of it and wrote a draft that was sent back to the provinces. Each province was supposed to discuss it in the communities and then in province chapter and send responses back. Those responses were used in the second commission that came up with a draft document that was presented to the Chapter. So it is a very logical process and it is a process that tries to get everybody involved in it. But in the end, what you come up with is you have a document that is pretty much already written before the Chapter begins. And so, it's given to the Chapter delegates and the people coming to the Chapter are all very excited about, you their work here and what they're supposed to do and also they are given this document that is basically already written and so the question is well do we rewrite it here or do we just accept it the way it is? We always end up something with, well, that's my experience, you know, in these two Chapters we just end up in between. And I think

there was a lot more of problems with the process of this last Chapter. In 2000 there were some of the same complaints that were made about the process, I think, but they weren't as great as in the last Chapter. I think, in the end, the delegates in 2000 were pretty pleased with the document itself. What happened after that, the way it was explained in the provinces to the members, perhaps was not sufficient in every place and every situation. And, I think, that might be part of the problem that some people had with the document. There wasn't sufficient explanation given to prophetic dialogue or there wasn't sufficient opportunity to reflect or to contribute to its further development. Some people felt that way. What I want to say is the process seems to work, at least in my opinion. It seemed to work pretty well in 2000. But using the same process in 2006 there were a lot more complaints with it. And I think that's one of the issues for the next Chapter.

*14. And, how do you evaluate the implementation and the reception of the new understanding of SVD mission agreed upon in the 2000 Chapter?*

I think it's different in different parts of the world and even among different members. People who have been more involved in administration perhaps either in the zone level or provincial levels, I think are more familiar with the concepts and have become used to using them. They see them coming up constantly in our documents and provincial newsletters and things like that. But in the grassroots level I think there might still be a number of people who have questions about them and don't understand what difference means to us.

*15. Would you like to add some further comments...?*

It was my first experience in a Chapter and so I was rather excited about it. I don't know how other people who have been to other Chapters were feeling. I consider very positive this, also grateful that I had the opportunity to work on the drafting committee. Again, the way it was presented in the Chapter, the way we the drafting committee presented the work in the Chapter and the way it was accepted by the members I feel very comfortable about that. So, for me it was a very grateful experience. I was very disappointed in the follow up, perhaps. And, again I can only talk from own experience in Japan. When we came back from the Chapter we were very busy and there was very little explanation, I mean. During the Chapter the provincial had written regular reports at least once a week, and so people were kept informed about what was happening in the Chapter, but in terms of explaining the results especially the document itself, it took us several years before we actually got along to do that. It was only two years ago that we devoted the province retreats to prophetic dialogue. And I think that after that, at least people who participated in the retreats had a better understanding of it and were more willing to accept it even more positively.

## 6. ENTREVISTA COM ESTANISLAU CHINDECASSE

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Angola.

Entrevista gravada.

Local e data da entrevista: Fátima, 14 de Novembro de 2006.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Conselheiro Geral da SVD.

Cargo na SVD à data da entrevista: Conselheiro Geral da SVD.

*1. A expressão «fronteiras» foi utilizada durante anos na SVD para identificar os campos prioritários da missão verbal. A dada altura, esta expressão desaparece dos textos. Recordar-se desse momento?*

Recordo-me, penso eu foi na segunda comissão preparatória do Capítulo de 2000 esta questão veio ao de cima porque as reacções que se receberam das províncias dão a entender que a expressão fronteira conotava realmente uma prática do passado, de conquista, de poder e alguns do mundo alemão que viveram a guerra falavam da *front*, vinha sempre ao de cima o tempo da guerra, o avanço para Moscovo e essas coisas todas, então achavam que não era apropriado para caracterizar a nossa missão. E nessa altura, também, depois na discussão também comecei a ganhar consciência de que havia uma certa verdade nisso. Eu recordo-me de ter dito até na discussão com o P. Barlage, dá-me a impressão que há um certo triunfalismo na expressão. A gente vai, conquista, mas a missão é muito mais complicada do que isso. A gente sabe disso. Quando conversamos com os missionários alguns dizem: olhe, só depois de trinta anos aqui, agora começo a entender o meu povo. Quer dizer, trinta anos, no período em que era mais enérgico, tinha mais ideias, tinha mais força, parecia que ia converter, só no fim é que começo a entender o meu povo. Oh, quantos erros cometemos! Aqui há um aspecto que eu chamo de *kenosis* na vida do missionário que é muito importante.

*2. As contribuições das províncias sugerem várias alternativas para a expressão «fronteira», por exemplo, horizontes, perspectivas, pontes, contextos, orientações, diálogo. Mas a segunda comissão escolheu «diálogo». Porquê?*

Eu acho que a palavra diálogo não apareceu assim do pé para a mão, já havia uma certa trajectória. A palavra diálogo já estava presente na encíclica *Ecclesiam suam*. Paulo VI já dizia que diálogo era o nome a dar à evangelização, parece-me. Havia uma certa informação. O nosso Capítulo de 1988 referia-se à nossa espiritualidade, devia-se realizar como diálogo e claro eu penso que o que mais ficou claro, ficou realmente é a perspectiva trinitária, onde se via realmente a Trindade como uma comunidade de diálogo e esse diálogo que se expande na criação e é vista nesse aspecto também como diálogo e depois toda a história da salvação é vista nesse sentido. A maneira de Deus proceder é uma prática de diálogo. Nós também na nossa missão vamos dialogar. O diálogo não é neste sentido de conversa, mas no sentido de ver os destinatários, os parceiros. No diálogo há uma relação. Nós também lá aprendemos. Alguns missionários



dizem: aprendi aqui mais do que ensinei. Então há um diálogo. Recordo-me de ter sido esta, digamos, mais ou menos a razão.

*3. A determinada altura, já durante o Capítulo Geral aparece a expressão «diálogo profético». Tens consciência da ocorrência desta alteração?*

A questão discutiu-se acesamente, parece-me, durante o Capítulo. Quer dizer, sobretudo naqueles que tinham crescido na ideia da missão como dar qualquer, ensinar, então começou realmente a surgir a ideia se missão é diálogo, então a gente não propõe nada? A discussão começou a ser levada no sentido se a missão é diálogo, então tudo serve. Então, e a nossa fé? A ideia de profético foi então resgatada para sublinhar que nós não dialogamos numa posição neutra, nós temos uma identidade. No nosso diálogo, somos cristãos, acreditamos em Jesus Cristo. Mas isto não impede que nós não reconheçamos nos nossos parceiros de diálogo e outras religiões valores que pertencem ao Reino. O Reino de Deus é o horizonte mais vasto e é bom referir que efectivamente nós tínhamos esta ideia de base que a missão visa o Reino de Deus e a missão é *missio Dei*. Esta também foi uma das expressões presentes no Capítulo. Não nós não somos os autores, a missão é missão de Deus e nós efectivamente participamos dela.

*4. O adjectivo «profético» foi introduzido por algum grupo de capitulares? Foi emergindo no processo de discussão e debate? Tem alguma ideia sobre a génese desta expressão?*

Se perguntas quem, não estaria a ver. Acho que veio de um grupo de base, penso que de língua espanhola. A dimensão profética é muito acentuada na América Latina, mas quando falam de profetismo é no sentido de denúncia da injustiça, estar com os pobres e justamente fazer com que esse diálogo não seja simplesmente uma conversa que não leva parte nenhuma. Mas agora qual foi o grupo exactamente neste momento eu não estaria em posição de saber. Mas que foi um grupo espanhol é muito provável, porque eles vinham sempre com esta ideia. Até não sei se é por contraposição digamos à própria expressão de diálogo que, de uma certa maneira, vem do Oriente. Não sei se não há sensibilidades, da Ásia e da América Latina. Pode ser uma tentativa de ligar essas duas sensibilidades. Agora, só para recordar, os confrades na Ásia, sobretudo na Índia, também reconheceram que depois de tanta insistência da teologia da libertação na América Latina, eles também incorporaram isso na teologia. Até é curioso ver esse diálogo inconsciente que está a acontecer entre estas duas áreas.

*5. Na sua opinião, houve algum contexto, na SVD, na Igreja, na missão, na sociedade em geral, que foi decisivo para a emergência do conceito de «diálogo profético»?*

Veja uma coisa, na prática da Congregação, por exemplo, já com maior ou menor acentuação já fizemos opções que são identificáveis, opção pelos pobres mas que depois se concretiza, por exemplo, aqui na Europa na pastoral com os imigrantes que são as minorias, o acolhimento aos imigrantes, sobretudo. Mas nalguns contextos da América Latina e da África, as crianças da rua. Mas tudo isso, aquilo que é opção pelos pobres

que estão na margem da sociedade é muito amplo, mas depois tem de se concretizado nos vários contextos. Eu penso que um pouco em toda a parte, nas várias zonas, nós estamos a fazer esse caminho em relação às periferias. Na África talvez menos, exceptuando o caso de Luanda e Kinshasa, onde nós temos esta opção clara pelas crianças da rua, isso era muito chamativo. A nossa pastoral ali ainda era, digamos, as comunidades rurais, da primeira evangelização, mas também gente pobre. Nós não podemos entender este diálogo profético porque depois há os quatro grupos que estão identificados, não se pode entender isso, sem a opção que se foi fazendo pelos pobres.

*6. O tema do XV Capítulo Geral era: «à escuta do Espírito: a nossa resposta missionária hoje». Da leitura do Documento Final constata-se que o «diálogo profético» é apresentado pelos capitulares como a resposta adequada. É verdade?*

Bom, o tempo o dirá. Se nós partirmos do princípio, e eu acredito que houve, de que houve discussão, escuta, as pessoas contribuiriam a partir das suas experiências nos vários contextos, tudo foi para Roma e em Roma houve discussão, houve momentos de bloqueio é por ali que vamos, mas no fim chegámos à conclusão que era por ali que nós tínhamos ir. Então acredito que é uma resposta adequada. A prática missionária que nós temos de implementar aqui e acolá leva a pensar que estamos no bom caminho. Claro que não se pode impor, temos de ter a paciência de ir explicando e dizer que nós provavelmente não estamos ao dizer nada de novo mas estamos simplesmente a querer fazer a releitura das exigências do nosso carisma no tempo de hoje.

*7. O processo de elaboração do Documento Final passou por diversas etapas, quer antes quer durante o Capítulo (estudo/debate a nível local, provincial / comissões preparatórias...). Como avalia esse processo?*

Eu penso que o Capítulo foi bem preparado, houve até a preocupação, já que o Capítulo anterior havia a ideia que não, agora diz-se que não, mas o que circula é que não havia muita vontade de escrever umas coisas, no fim claro encontraram uma solução, aquele texto sobre a comunhão. O conceito para mim até é muito feliz. Então houve a preocupação, deve ter sido a primeira vez que houve duas comissões, para provocar maior consulta, maior consciência da parte dos confrades de que estamos aqui verdadeiramente a discutir questões vitais para nós. E, tanto é assim, que se não tivesse havido participação, muitas vezes forte, da parte dos confrades nós nunca teríamos evoluído realmente porque houve uma grande, digamos, evolução do primeiro rascunho para o segundo. Isto foi fruto, justamente, das reacções da base e que a segunda comissão teve que atender e ter em conta.

*8. Desde 1974 que os bispos da Ásia vinham falando de um triplo diálogo, com os pobres, com as pessoas de outras culturas e os membros de outras religiões. Vê alguma relação entre estas ideias que eram correntes na Ásia e o rascunho do Capítulo de 2000?*

Eu penso que sim, porque já no documento de 88 há uma certa referência. Creio efectivamente que há alguma coisa. Nós temos uma grande presença lá, na Índia, na Indonésia. Então, essa ideia de diálogo é muito forte da parte deles. Nós temos que dialogar com as outras religiões, algumas até são mais antigas do que nós. De tal maneira que alguns chegaram ao extremo de dizer que não se devia falar de Jesus Cristo. São posições extremas. Porque íamos ferir o outro, haveria aqui uma interferência, uma agressão.

*9. Mas depois o Capítulo Geral acrescentou um quarto diálogo, o diálogo com os buscadores da fé. Tem alguma ideia como é que este quarto grupo foi introduzido e porquê?*

Sim. Isto foi justamente para identificar uma série, digamos uma população que não sei quantificar, mas decerto que existe, especialmente no Ocidente, na Europa, nos Estados Unidos e talvez na Austrália, gente que não está ligada a nenhuma Igreja, a nenhuma religião, mas que está aberta, que anda por aí, que procura. É realmente um grupo que nos devia ocupar. E esse grupo aumenta, a gente sabe. É gente boa, gente aberta, mas que não se identifica com nenhuma religião, anda procura.

*10. Mas nas outras religiões não haverá também buscadores da fé que não estão satisfeitos e procuram descobrir novos caminhos? Não seria um conceito só para descrever o Ocidente secularizado...*

Preponderantemente, mas não exclusivamente. Veja o caso na Índia onde há gente aberta apesar das restrições de ordem política. Claro, não se vai evangelizar nem baptizar ninguém à força. Trata-se de diálogo, as pessoas vêm a entrega, o exemplo e a dedicação do missionário e perguntam-se: o que é que move este homem? Ou no mundo muçulmano, onde se confunde o religioso e cultural.

*11. Quando se lêem os textos preparatórios vê-se que havia um texto bíblico (Lucas 4) com grande destaque que foi progressivamente perdendo importância. Tem alguma porque é que isto aconteceu?*

Os biblistas criticaram o uso premeditado do texto bíblico porque temiam que estavam a manipular o texto de Lucas em função de uma ideia. Daí que o texto tenha perdido relevância.

*12. Como avalia o processo de recepção e de implementação do documento final do Capítulo?*

As reacções são diversificadas. A clareza que a gente podia ter desde Roma, onde o documento foi escrito, fruto do esforço da reflexão da Congregação, o esforço de todos, e acreditamos realmente que o Espírito fala, é um texto que nos pode ajudar agora a ir orientar a nossa missão, já no contexto das várias missões, penso que a recepção foi diferenciada. Houve reacções do género: vocês falam de diálogo mas eu fui formado

para evangelizar, tenho o meu trabalho, muitas vezes aspectos práticos quotidianos levaram muitas vezes as pessoas a não dar importância a mais um documento que vinha de lá, quando realmente se tinha de fazer um trabalho que era evidente. Penso que se perdeu um pouco o impacto.

*13. Um ano depois do Capítulo o Generalato publicou um livrinho do qual foste o relator principal. Qual foi o objectivo dessa publicação?*

O objectivo foi ir ao encontro dessas preocupações. Foi dizer, o diálogo profético é um modo novo de entender a nossa missão, mas esse diálogo profético já está a acontecer aqui e acolá. Muitas vezes a questão é, justamente, as pessoas tomarem consciência do que estão a fazer. Os verbitas não têm que fazer tudo, mas ter prioridades. Nós quisemos que o livro fosse menos teórico mas que recolhesse as experiências das várias zonas. Pedimos e a maioria acedeu a dar o seu contributo e vimos que efectivamente muitos dos âmbitos dos quatro diálogos já estavam a acontecer, até nas paróquias. Por exemplo, na paróquia em Hamburgo, onde havia um contacto com os chamados buscadores da fé. Depois há casos mais gritantes como as crianças da rua, isso é muito evidente. Mas, também, no contexto da escola, por exemplo. O que interessa é que fossemos missionários lá onde estamos, na escola. Como realmente ser missionários? Queríamos resgatar um pouquinho para que as pessoas não sentissem o documento como uma nova Bíblia, uma nova Constituição. É a evolução da Congregação que tenta ser fiel a si mesma e ao Espírito.

*14. Mais algum comentário sobre o Capítulo, sobretudo do ponto de vista africano...*

Quando eu faço uma retrospectiva do tempo em que trabalhei na missão, no Congo, numa situação de fronteira, esses elementos do diálogo eu penso que já estavam presentes porque nós procurámos, por exemplo aprender a língua local. Esta é uma exigência; a primeira coisa que fizemos foi aprender a língua local. Agora, também é verdade que em muitas partes, mesmo em África, ainda há confrades que não se esforçam por aprender a língua. Ora, ali está um elemento de contradição. O diálogo profético nesse aspecto até, diria, é um apelo a que as pessoas realmente tomem a sério a vocação missionária. O diálogo significa efectivamente assumir a realidade onde a pessoa vai trabalhar. A gente não pode redimir aquilo que não assume, como dizia Santo Ireneu de Lião. E, pois nós dizemos sempre como está nas Constituições «a sua vida é a nossa vida, a sua missão é a nossa missão», a gente deveria voltar a toda essa base, a própria encarnação do Verbo, tudo isso assumir realmente a nossa realidade. O missionário também deve fazer a mesma coisa. Em mim, por exemplo, foi a aprendizagem da língua. Um aspecto importante que eu tive a sorte de ter a oportunidade e aprendi. Mas ainda hoje nós insistimos nisso, falar as línguas locais porque as pessoas se sentem valorizadas, aí já é um aspecto do diálogo que pressupõe da parte do missionário talvez uma certa *kenosis*. E nós falamos no documento da conversão. Tudo isso, o documento refere. Estou a insistir na questão da aprendizagem língua, mas podíamos ir a outros aspectos, por exemplo, valorizar a própria alimentação, sem entrar agora em questões de saúde que é outro aspecto que temos que acautelar. O

próprio povo a quem estamos destinados também tem sabedoria, que entende; a gente não é enviada a carrascos, é um povo com alma e que entende, e se houver efectivamente esse esforço da nossa parte para falar a língua de um povo já é meio caminho andado. Esse é um aspecto que ressalta. Outros... Eu tenho procurado, nas minhas visitas, falar menos do documento e dialogar mais com os confrades, fazer uma espécie de maiêutica lendo as Constituições, vendo e analisando a nossa praxis missionária, e a gente vê que evitando o tom magistral, as pessoas depois entram, vêm que de facto é por aí que se deve ir. Depois, claro, não esquecer que efectivamente o documento não caiu do céu; houve um processo de debate, de ida e volta, e passa por aí também. Agora, não é fácil a gente libertar-se, sobretudo quando a gente tem sucesso num ou noutro trabalho e está ligado, a gente depois agarra-se às coisas e às pessoas e então tem dificuldade realmente de inovar, mas isso a Congregação também é isso, não é uma teoria, deve corrigir a direcção no quotidiano.

*15. O documento final destaca a missão ao serviço do Reino de Deus, o diálogo profético e as dimensões características. Todavia, o diálogo profético parece que assumiu uma dimensão muito grande relativamente às outras duas afirmações centrais do documento...*

Isso é verdade, porque numa determinada altura, penso eu, temos insistido de algum tempo para cá nas dimensões características, a Bíblia, a justiça e paz, a animação missionária. Isto foi muito presente na América Latina. Trabalharam muito nisso. Estavam todos estruturalmente formados para as dimensões. Ainda hoje na linguagem efectivamente isto vem ao de cima. No Capítulo o que se tentou foi justamente ver se se consegue unificar isso, não há uma contradição entre o diálogo profético e as dimensões. Isto tem sido realmente, não digo uma batalha, mas tem sido difícil ajudar as pessoas a unificar estes dois aspectos. Mas eu creio que é uma questão de paciência. Mas também posso dizer que encontrei na Amazónia, pude ver onde tudo isso colava muito bem na prática pastoral. Por exemplo, estive no dia de Nossa Senhora de Oiapoque, a 15 de Agosto. Esta é uma religiosidade popular. A gente podia dizer simplesmente, isto é uma questão de fé tradicional. Mas os confrades ali, naquelas cerimónias todas, conseguiram integrar perfeitamente a animação missionária, o aspecto bíblico e a questão da justiça e paz, celebrando Nossa Senhora de Oiapoque, e sem muita confusão. Eles fazem isso muito bem.

## **7. INTERVIEW WITH HEINRICH BARLAGE**

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Alemanha.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Superior Geral da SVD.

Cargo na SVD à data da entrevista: Director do Centro *Instruments of Peace*, em Dublin, na Irlanda.

Entrevista por correio electrónico. Texto recebido a 21 de Fevereiro de 2007 e intitulado «Response to José Antunes' questionnaire».

### **Preliminary observation**

As introduction I'll start with some general orientation about my view of the planning, orientation, background and result of the 2000 General Chapter Statement, especially in relation to «prophetic dialogue». I hope that this will help you to get my frame of mind for the answers, since I certainly will not be able to give you very concrete and clear answers as I already indicated in my first letter. During this introductory explanation I will indicate [in brackets] references to some of your questions and, then, try briefly add something to certain questions. I do believe that this will make it easier for you to feel reconciled with my poor memory and understand what I have to say. If you want to ask further questions, you may do so, also questions for clarification.

### **A general orientation**

Let me start with an attempt to explain the context [6]. As you indicate, there are several aspects:

#### **1. The situation of the General Administration**

The legacy of the 1988 General Chapter was the decision to have a spirituality centre and, as general orientation for our life, an invitation to be rooted in the paschal mystery, the «passing over». It took a few years to get the spirituality centre off the ground; then, it became a blessing for many SVD and SSpS communities. The influence of this Centre on the development of the SVD during the following years – also to the understanding of our mission as “prophetic dialogue” – cannot easily be traced.

Looking at the more practical side of the development it was significant that only Fr. Belmiro de Melo was re-elected, all other members of the general council were new; they came from India, Indonesia/Poland, Mexico (Canada), Papua New Guinea (Germany), and Taiwan (Switzerland). Our horizon of understanding the concerns of our Society as a whole was very limited. Learning new languages was certainly a problem, but more serious was the insufficient understanding of the situation in the provinces all over the world in order to provide help (personnel and finances which

depend to a large extent on the general administration), as well as to help coordinate on the respective levels (formation, mission, Biblical apostolate, communication, JPIIC).

It was a feeling of incompetence that led us – rather early – to decide to have a general assembly of all provincials. Aware of the rather centralized government of the Society, we felt that more personal and direct contact was needed. The visitations and visits were important but a meeting with and between all provincials seemed to be of great help to arrive at a better cooperation and also at a better understanding of the concerns of the Society. We had this assembly in Brazil in 1992. Dialogue within our Society was our desire; of course, no mention was made of being «prophetic».

After this assembly we felt encouraged to prepare for the decentralization as ratified in the 1994 general chapter regarding the responsibility of provincials (appointment of personnel in provinces, permissions for confreres, direct involvement in the Generalate visitations, to mention the more important steps). - This short background information may make it understandable why we felt that there is no need for a special chapter document (qu.15). We wanted the capitulars to report about the chapter and convey the message of the chapter, influenced by a word of Fr. Musinski, that the value of a General Chapter is found first of all in the renewal of the capitulars. *(As you know, it did not work, after some time the chapter wanted some kind of document).*

Another significant aspect to be remembered in relation to dialogue seems to me the development of zones. It was Fr. Heekeren who started them, however, during the 1988 general chapter, Asia was about to stop the development [after some discussion they were ready to meet in two smaller groups; after these two meetings they even took the lead as the first to prepare statutes]; North and South America started their combined zonal meetings only after the 1992 general assembly; Europe realized for the first time in 1989 the importance of reflecting together (Roscommon Consensus). AFRAM started slowly, but then with the decision to have a common formation programme really with enormous interest and openness to dialogue and search together.

These points are mainly background information for an understanding how dialogue was the concern of the administration, of course, it was not called «prophetic». This short outline indicates the background of the internal dialogue which certainly also had an influence of the appreciation of dialogue as our approach to mission. This short outline may also be a help for you to see how difficult it is to trace the origin of the concept to a certain group or person. The value of the theme of the 2000 general chapter lies exactly in the process of having this theme as the result of dialogue with the members of all provinces. This gives special value to your question 10, which, however, can only be answered by those who are in touch with the different provinces. I have retired to an extent that I really cannot give an answer.

## **2. The context of the Church**

A very short answer could be: It is the Church under the leadership and service of Pope John Paul II. Under his pontificate the Church lived with many prophetic signs and events: the regularly convoked synods on special topics or also on the situation of the local churches on the continents, the Encyclical Letters and other publications, the celebration of special feasts and gatherings, the many canonizations and beatifications, his visit to almost all countries of the world, his decision to celebrate 1983 as the jubilee of salvation (*Open the doors to the Redeemer*), then, to celebrate the year 1992 as a memorial of the «discovery» of the Americas, the year 2000 as a true Jubilee – with these and similar initiatives he wanted the Church to be relevant in and to the world. His call «*recognize your identity and dignity*» towards the end in his Apostolic Letter to religious is a typical expression of this desire to give signs of God's presence in the world.

It will not be easy to point to an exact moment or event of the Church as a whole to discover its influence on our Society in a special way or to concentrate on the renewal of our missionary vocation. Who can point out, for example, how far and in which way, the Encyclical Letter *Redemptoris missio*, influenced our missionary renewal; yet, the pontificate of John Paul II was a time of renewal and dialogue. Some felt that it was more restoration than renewal (e.g. the response to liberation theology), but the majority of Catholics will agree that he was concerned to live the tension between faithfulness to the tradition and the openness to new ways. His special interest in new movements is an expression of his openness to find new ways; for him they were always new ways of being rooted in a life of faith.

## **3. The context or situation in the so-called mission countries**

At present, the majority of our young missionaries are from the previously called mission territories. Even though the missiological faculties were first established in Europe and mission theories were formulated there, the actual development of the missiological approaches were lived in these countries. It was in the «missions» that the need for ecumenism was realized in a special way, the stress on evangelization instead of mission, the awareness from saving souls to founding the Church, from adaptation/accommodation to inculturation, from conversion to dialogue. These and similar approaches became slowly, and sometimes under tensions, part and parcel of the actual life in the missions.

For this context the presentation of «prophetic dialogue» seems to me of special significance. The older missionaries of these countries may still have the experience of the colonial and pre-Vatican II time and think in terms of that context. However, the younger ones come from a completely new context, the context of globalization. For them it will already be generally accepted that mission is based on dialogue. In order to point out that it is not any dialogue the General chapter added «prophetic». This points out that it is different from the dialogue which is practiced, for example, in the political



arena, when today politicians want by all means to keep the dialogue going. The word «prophetic» makes it clear that our concern for dialogue is rooted in and based on our awareness of God's will. To witness to this and to live it in a convincing way is the presentation of the General Chapter's Statement.

In the OT the prophets sometimes called «seers». It may be helpful to point to this aspect as well, because the vision of the kingdom, - or should we say the vision of «the new heavens and the new earth», - will have to be the guide for the encounter with others. A missionary who leaves his culture and goes into another and does not have a «vision» or a «dream» about his encounter will find it difficult to start a dialogue and can hardly be «prophetic» in his relationship to others.

#### **4. The context of the world at large**

History shows that important values which the Church has taken up to fulfil her mission have become, to a large extent, part of secular society: The educational system was in the hands of the Church and has been taken over almost completely, although the church is present in it; something similar can be said of the care of the elderly, or of the health system in general; the Christian message of human dignity, of fraternity and equality, has found a very special expression, for example, through trade unions, even if it happened in a way the Church did not appreciate; it is in more recent years that the concern for the poverty ridden countries has become part of political deliberations, similarly the struggle with HIV/AIDS, the concerns for justice, peace and integrity of creation is not just an issue of the Church. In these and similar secularized forms of Christian values the Church is still present, however, here the call for being prophetic is of special relevance.

It is in this context that the Church has to renew her mission. She is the mystery of God's presence in the world, a sign of God's Kingdom. It is her task to witness to God's love as revealed in the life and death of Jesus and to thank and praise God in and through Christ. Also for these reasons the General Chapter coined the word «prophetic dialogue» as a guide for our missionary renewal. To define or describe how this «prophetic» aspect is lived today is an issue the provinces will have to reflect on and discern what God's will really is. If «prophetic dialogue» is a new word for mission, then, this has to be found also in the great missionaries of the past, even though they may not have used this term. In other words: only, if also the life of St. Joseph Freinademetz, for example, can be seen as prophetic dialogue, this understanding of mission is valid.

#### **Some specific responses**

Against this short background information you may be able to understand why I cannot point to specific dates, names or groups or give specific reasons that had an influence on this or that concept. [1; 2; 4;...] However, I'll try to respond.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At a certain moment, it was substituted. Do you remember when? How do you interpret this fact?*

I do not know when it happened, but my general orientation may indicate why it is difficult to point to a certain moment. It seems to me important to see that the decision has developed in a concrete, practical life-situation. It was not the result of an academic research.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2<sup>nd</sup> PC chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

I cannot give you a particular reason. In addition to the above, let me add: You certainly know well, that after Pope Paul VI's first Encyclical Letter, the emphasis on dialogue became more and more part of missionary reflections. Theologians and especially missiologists made it their own. If I had to search for special contributions to this development in our Society I would first of all consider our Indian provinces and then the ASPAC zone as a whole. Since I was not all the time part of the commissions and gatherings, I cannot give an answer.

*3. Going through the preparatory documents of the 2000 General Chapter one never finds the expression «prophetic dialogue». Are you aware of that?*

No, I do not remember any more that «prophetic dialogue» was not mentioned in the preparatory document. Yet, I am very much aware of the fact that it was seriously discussed in the 2000 General Chapter. Without being able to point to the time, when it was mentioned first and became more acceptable, I can say that many were aware of the newness of the term. For example, there was the comment referring to the reluctance of many OT prophets to accept their call to be prophets, and similarly a reference to Mt 7:22-23. «When the day comes many will say to me, 'Lord, Lord, did we not prophesy in your name ....' Then I shall tell them to their faces: I have never known you; away from me, all evil doers!» In short, there was also a considerable uneasiness about the term. Even much later, when we were accustomed to use the term, I heard from confreres that they were not happy with it; also some confreres of the general administration were among them.

*4. Reading the minutes of the XV General Chapter we can notice that the expression «prophetic dialogue» was added at a later stage of the debate on the Draft Statement. Maybe you remember that. So, from your recollection of the debate, could you describe the process that led to this formulation?*

Here the general introduction above is important because it wants to show the process. Let me add some points: The renewal of the Constitutions was taken so seriously that Fr. Musinski was told not to start new missions. Only Fr. Heekeren was encouraged to

start again with new missions. When the Constitutions were ratified the following chapters were concerned with a process of deepening («passing over», spirituality centre, communion, and mission). The chapters are so international, that it is a surprise to arrive at results as expressed in the statements. Think of the difference in the understanding of dialogue in different provinces – compare the context of India with that of Portugal, or of Brazil with Papua New Guinea, or of Ghana with Indonesia ... The approach to dialogue in these and similar countries, as well as in schools, parishes, academic institutions etc, differs considerably. It was this tension that called for clarification and the word «prophetic» was proposed and slowly gained momentum. At the end of the chapter a good number of capitulars still were not happy about it. (It may be good to find out whether a vote was taken just on this term – you would find it in the minutes of the chapter!!!) You may also ask Fr. Carlos Pape who may be able to give you a more concrete response.

*5. Was the expression «prophetic dialogue» proposed by any particular basic group? Do you have any idea how it emerged?*

I really do not remember. It seems that the term was the product of the capitulars. You may find in the minutes – also the reports of the basic groups are attached to them – some orientation.

*6. In your view, what contexts (within the SVD, the Church, the mission, the society at large or any other) were decisive in the emergence of this concept?*

Cf. «general orientation» – It may be good to add: After the struggle to find the new understanding of our commitment as Missionaries of the Divine Word (Constitutions in the light of Vatican II) the search for a deepening of the renewal in the spirit of the constitution was central. Also in the reflections on our life as «passing over» and «communion» the missionary aspect was central and it led to the discussion and development of the understanding of mission as dialogue and, then, to prophetic dialogue. How central the concern for a universal approach to mission was, can be seen in the 1994 General Chapter when the decentralization was accepted, but it was a capitular who proposed that the mission secretaries should remain excluded and, also in future, be appointed by Rome because of its concern for our sharing in the universal mission of the Church.

*7. The theme of the Chapter was: «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response. Do you agree?*

*[If yes]: In your understanding why can «prophetic dialogue» be presented as the appropriated response to the questions that were present in the XV General Chapter's theme?*

*[if no]: Why not?*

For a proper understanding of the theme we have to consider the whole General Chapter, not merely as theme of the Statement. All the decisions should be seen as the result of «listening to the Spirit». The steps towards decentralization which had been accepted «ad experimentum» in 1994, as well as also all other proposals and recommendations are included in this theme!

Yet, the major response certainly was developed in the Statement, pointing to «prophetic dialogue» as an expression of «listening to the Spirit». It will have to be seen in the context of the previous chapters after the ratification of the Constitutions. As continuation of the previous attempts towards a deepening, it wanted to give the openness to the Holy Spirit as decisive for our dialogue. Here the attempts to make our mission rooted in a more «contemplative» way of life, as also expressed in the previous General Chapters, has its proper place. It seems to me that this aspect can be seen as the direction for a fuller understanding of the «prophetic» aspect of our mission. The witnessing to God's mission in our missionary activity has its basis in a more contemplative approach to mission.

How far this «prophetic dialogue» has become an encouragement for the confreres is a question I cannot answer; but I believe prophetic dialogue was understood as an interpretation that does justice to the past as well as widen the horizon for the future.

#### *8. What was specifically new in the 2000 Chapter Statement?*

Changes in the constitutions and the elections bring about what is really new in chapters! But you are interested in the Chapter Statement. Comparing the 2000 General Chapter with the ones after Vatican II, the Statement is more an unfolding or verbalizing of elements that are already seminally present in one or the other Statement. I see the Statements more in line with Pope John XXIII's «aggiornamento». This may lead to radically new steps, but more often it is a mere unfolding. In this way, the recommendation that the Generalate establish an NGO at the UNO can certainly be seen as a result of the Statement, although, also that was already discussed by the council. On the other hand, the fourfold prophetic dialogue can be considered new, but it is a reality that is already present in many different forms; in the chapter it found a special recognition. Your interest in what is «specifically new» is understandable, it seems to me that you have to look for it in the development of our approach to mission that is taking today's life and world situation seriously. This means, that you will find the more significant aspects in the interpretation of our mission today which I see as a development from uniformity to pluriformity, from one-sided dominance to mutual enrichment, from an SVD-centred to a Church-centred approach, from a Church-centred to a God-centred missionary vision. (In this context, I would like to recommend that you look at the way how the previous chapters as well as the last one in 2006 tried to see our relationship to the laity – it seems to me, we are still working or planning more for them instead of truly with them. If the following chapter goes a decisive step forward, will it be «specifically new» or an unfolding?)

*9. In the 2000 General Chapter a new terminology emerged to clarify and identify the SVD mission. I'd like to talk to you about the process of preparation and implementation of the XV General chapter. Actually, the process went through diverse stages. How do you evaluate the preparatory process?*

This process – as always in recent times - took place in three steps: there is first the general invitation to all provinces. It depends on the communities, whether and in how far they respond. If you would like to know the response, you will find the answers in the archive. Then there is the reflection and discussion in the preparatory commissions. They start preparing a plan and a more concrete orientation, a working paper. It may well be a help for you to have contact at least with some of the members. And thirdly, there is the involvement of the General Administration, which goes much beyond the appointment of the commission members. In so far as the Generalate's activity is not taken up with merely administrative issues, there is quite a bit of involvement in as well as a great awareness of the process. This can perhaps best be illustrated the preparation of the «Handbook for Superiors». Under the guidance of Fr. Carlos Pape, the council and many others were involved in preparing it. I cannot tell you how often we decided to wait till after the Chapter, because we were aware of several changes that would need ratification from the «ad experimentum» status, and others that could or would come up. These changes were, of course, more related to changes on the administrative level, but the whole preparatory process was part of our awareness.

Personally I was impressed with the commitment of all who were involved. If I have to point to a weakness, I can say that we in the general administration did not have a proper evaluation together. This is partially due to the change in personnel that begins with the election of a new administration.

*10. How do you evaluate the implementation and the reception of this new understanding of mission?*

This can only be answered by the new administration.

*11. Since 1974, the FABC documents have been talking about dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. Did you see any connection between the FABC documents and our Working Paper?*

I am not aware of any text that was cited, however, the topics are so closely related to each other that there will be similarities and most likely also the same concerns. However, I recommend that you ask one or the other Asian confrere who were members of the commissions. They will be able to tell you more about it.

*12. The XV General Chapter Final Statement added fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). Where did it come from? Who (individual, province, discussion group) introduced it?*

I cannot answer this question. Let me just say: in our discussions in the Generalate it was especially our Mission Secretary, Fr. Thomas Ascherman, who several times pointed to this need. Perhaps you ask him whether he was the first or became aware of it in one of the commissions.

*13. From the reading of the documentation it seems to me that the biblical text proposed by the 1<sup>st</sup> preparatory commission (Luke 4) was losing ground and importance. Have you noticed that?*

A Chapter Statement, ratified by about 140 members, will never become a biblical reflection. Many capitulars want to bring their concerns into the statement. In addition, the more important aspect may well be the election of the «drafting committee». If no biblical scholar is chosen, there will be less emphasis. In recent Chapters it was an unwritten agreement – it seems to me – to elect members for the drafting committee who knew English very well, came from different zones and had sufficient knowledge of the official languages. However, they also were usually from different backgrounds and activities.

*14. Would you like to add further comments?*

I just would like to mention again what I wrote before: I congratulate you to the initiative! There is certainly enough material for a thesis, however, it will not be easy to gather it. May you finish the thesis before the next General Chapter and inspire the capitulars. If you can point out how far and in which way there are different approaches and interests, for example, from the four zones or even from different cultural backgrounds, this would certainly be of great interest because I believe that the development will continue in the direction of finding unity in diversity. As missionaries we have to emphasize the dignity of diversity and, then, be deeply committed to unity, a unity that is based on love, mutual respect – or in terms of my present activity – on peace! This may open our vision more and more to «the new heavens and the new earth»!

*15. An extra question on the 1994 Chapter: Do you have any idea why the SVD didn't want to produce a document at the 1994 General Chapter?*

You find the answer in the «general orientation» above.

## 8. INTERVIEW WITH ENNIO MANTOVANI

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Itália.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Director do Anthropos Institute, em St. Augustin, na Alemanha.

Cargo na SVD à data da entrevista: Coordenador do Anthropos Institute na Austrália.

Entrevista por correio electrónico. Texto recebido a 30 de Novembro de 2006.

I tried to respond to your questions, but without notes I feel rather insecure. I know what I was concerned about and what I tried to present; the rest is not that clear in my memory. Attached find the article I promised you on dialogue. It will be published next year here in Australia.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At certain moment, it was substituted. Do you remember when? How do you interpret this fact?*

I cannot remember when it was substituted but, in my opinion, it sounded too romantic and had also some geographical connotations, elements that do not pull in the present time.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2nd PC chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

*3. Since 1974, the FABC documents have been talking about dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. Did you see any connection between the FABC documents and our Working Paper?*

2 & 3. Not having my notes, I cannot answer these questions with certainty. I was coming from the Asia-Pacific Zone and for our churches, dialogue and especially the fourfold one was central to the theological and pastoral reflection. If my memory served me right, it was Ascheman who pushed for it. Ascheman was always extremely well prepared and if anything went through or was introduced, you can bet on it that Tom was behind it.

*4. The XV General Chapter Final Statement added fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). Where did it come from? Who (individual, province, discussion group,) introduced it?*

It was Tom Ascheman, if I am not wrong, who pushed for the category of faith-seekers. I remember discussing and arguing about the category.

5. *Reading the minutes of the XV General Chapter we can notice that the expression «prophetic dialogue» was added at a later stage of the debate on the Draft Statement. Maybe you remember that. So, from your recollections of the debate, could describe the process that led to this formulation?*

6. *Was the expression «prophetic dialogue» proposed by any particular basic group? Do you any idea how it emerged?*

7. *In your view, what contexts (within the SVD, the Church, the mission, the society at large, or any other) were decisive in the emergence of this concept?*

5,6,7. I was not there but my impression, confirmed by somebody who was in the know, is that it was a compromise between those in favour of dialogue and those who thought that our task was proclamation. The formula «prophetic dialogue» combines both aspects.

8. *The theme of the Chapter was: «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response. Do you agree?*

[if Yes]: *In your understanding why can «prophetic dialogue» be presented as the appropriated response to the questions that were present in the XV General Chapter's theme?*

[if No]: *Why not?*

I have severe reservations about the concept of prophetic dialogue. My article «Religion and Mission in the Church» might help you understands my misgivings. The one who sees personal, eternal salvation only in the Church will have no problem in using this formula, because the «prophetic» in it allows it to be understood and used as a new way of proclamation.

9. *In the 2000 General Chapter a new terminology emerged to clarify and identify the SVD mission. I'd like to talk to you about the process of preparation and implementation of the XV General Chapter. Actually, the process went through diverse stages. How do you evaluate the preparatory process?*

The process was ok and, ideally, gave every SVD the chance to get involved in the process of reflection and formulation.

10. *How do you evaluate the implementation and the reception of this new understanding of mission?*

My Province takes the implementation of this new understanding very seriously.



## 9. INTERVIEW WITH JAC KUEPERS

Missionário do Verbo Divino

Nacionalidade: Holanda.

Cargo na SVD à data do XV Capítulo Geral: Superior Provincial da Província SVD da China.

Cargo na SVD à data da entrevista: Missionário em Hong-Kong e Superior de Distrito da «Mainland China».

Entrevista por correio electrónico. Texto recebido a 23 de Novembro de 2006.

*1. The expression «frontiers» was used by the SVD to identify the priorities of its mission. At certain moment, it was substituted. Do you remember when? How do you interpret this fact?*

I do not remember. My interpretation is: It is a military term and it is one-sided, meaning only looking at the non-Christian at the other side of the frontier and from a point of view of wanting to conquer. By then it was no longer seen appropriate. The time had come to talk about engagement with the others, and therefore terms like dialogue, bridges, etc. were seen as more appropriate.

*2. Among the various alternatives put forward by the Provinces (horizons, perspectives, bridges, contexts, orientations, dialogue...) the 2nd Preparatory Commission chose «dialogue». Was there any particular reason to take such decision?*

I think it was mostly because of the use in the FABC documents, where the objects of evangelization clearly were named (the poor, cultures, religions). So, the Asian delegates were familiar with this term.

*3. Going through the preparatory documents of the 2000 General Chapter one never finds the expression «prophetic dialogue». Are you aware of that?*

I was not aware, but reflecting on how the term came about, this was natural.

*4. Reading the minutes of the XV General Chapter we can notice that the expression «prophetic dialogue» was added at a later stage of the debate on the Draft Statement. Maybe you remember that. So, from your recollections of the debate, could describe the process that led to this formulation?*

I remember that during the debate the term dialogue was in the air (probably because of the afore-mentioned FABC use), but many people were not fully satisfied with this term for our work of evangelization: there was no bite in it, it was too soft, something was missing. Several proposals were offered to qualify the term (I do not remember which, maybe something like evangelical dialogue). Then somebody threw in the term «prophetic dialogue». First reactions were: this is a *contradictio in terminis*:

prophetic seems to say preaching to, proclaiming; dialogue includes listening, understanding, etc. But it was passed. So the process was: brainstorming.

*5. Was the expression «prophetic dialogue» proposed by any particular basic group? Do you any idea how it emerged?*

Confer to question 4.

*6. In your view, what contexts (within the SVD, the Church, the mission, the society at large, or any other) were decisive in the emergence of this concept?*

The context, of course, was the realization of living together in one world with its need for mutual understanding. Also the idea which was in the air, that all religions were more and more seen as equal partners in our common development in this world. And as mentioned above there was the use by the FABC and the Asian preference for the term dialogue as small minorities within high civilizations and world religions. Also as mentioned the clear designating of the objects of mission (the poor, cultures, religions) in the FABC use.

*7. The theme of the Chapter was: «Listening to the Spirit: our missionary response today». If we read the Chapter Final Statement we realize that «prophetic dialogue» is the appropriate response. Do you agree?*

Yes, because not only do we have to be «prophets» to them relying on the inspiration of the Spirit, by listening (in the dialogue) to our dialogue partners we also have to listen to the Spirit speaking (prophesying) through them and providing us with a saving word of God!

*[if Yes]: In your understanding why can «prophetic dialogue» be presented as the appropriated response to the questions that were present in the XV General Chapter's theme?*

I do not remember the questions! I think it was appropriate response to the general felt need that at the beginning of the new millennium and the emerging of a whole new world situation (global village) that evangelization should be done in a new spirit, no longer of rivalry and competition but searching for common ground so as to be able to build a common future.

*[if No]: Why not?*

*8. Since 1974, the FABC (Federation of Asia Bishops Conferences) documents have been talking about dialogue with the poor, with other cultures, and with other religions. Did you see any connection between the FABC documents and our Working Paper?*

Yes, as mentioned above.

*9. The XV General Chapter Final Statement added fourth dialogue (dialogue with the faith-seekers). Where did it come from? Who (individual, province, discussion group,) introduced it?*

I do not remember. It was done to include the ordinary mission work up till now where the word dialogue had not been mentioned, i.e. the evangelization to people who come on their own or on introduction of relatives and friends without an afore-going explicit process of dialogue.



## **BIBLIOGRAFIA**



## **I – DOCUMENTOS DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO**

### **1. CAPÍTULOS GERAIS**

#### **X Capítulo Geral**

MUSINSKY, J., «Tenth General Chapter 1972. Objectives and preparations», *Nuntius* IX, fasc. 3 (1972): 313-314.

\_\_\_\_\_ «Introductory retreat. SVD tenth General Chapter 1972», *Nuntius* IX, fasc. 5 (1974): 511-552.

«Tenth General Chapter 1972», *Nuntius* IX, fasc. 4 (1973): 416-438.

#### **XI Capítulo Geral**

«The eleventh General Chapter», *Nuntius* X, fasc. 5 (1983): 419-426.

## **XII Capítulo Geral**

«Missionary proclamation today», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985): 599-603.

«The promotion of justice and peace in solidarity with the poor in the light of constitution 112», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985): 576-585.

## **XIII Capítulo Geral**

«Divine Word mission today», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 671-687.

«Documents IV-XII of the 13th General Chapter. The biblical apostolate of the SVD», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 710-711.

«Report of Superior General», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 636-662.

«SVD formation today»: *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 699-709.

«SVD missionary spirituality today», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 688-698.

## **XIV Capítulo Geral**

ALLARD, M., «Urgencia de la misión. Ay de mí si no predicara el Evangelio!», in *Preparación al 14º Capítulo General 1994*. Roma, Generalato SVD, [s.d.]: 3-15.

BARLAGE, H., «Informe al Capítulo General de 1994», *Nuntius* XIV, fasc. 1 (1994): 18-38.

\_\_\_\_\_ «Primera carta circular sobre el XIV Capítulo General. P 03/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1994): 484-485.

\_\_\_\_\_ «Agenda del XIV Capítulo General. S 01/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1994): 521-522.



- \_\_\_\_\_ «Segunda carta circular sobre el XIV Capítulo General. S 02/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1994): 523-525.
- \_\_\_\_\_ «Cuarta carta circular sobre el XIV Capítulo General. P 12/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1994): 520.
- \_\_\_\_\_ «Documento de trabajo para el XIV Capítulo General. S 03/93», *Nuntius* XIII, fasc. 5 (1994): 525-526.
- \_\_\_\_\_ «Eucaristia de clausura del 14º Capítulo General. Homília del P. General», *Nuntius* XIV, fasc. 1 (1994): 39-41.
- \_\_\_\_\_ «Additional material for the General Chapter. P 01/94», *Nuntius* XIV, fasc. 1 (1994): 41.
- «Our mission at the service of communion. Working paper», AG-SVD, *XIV GC*, folder II, doc. 013.
- PAPE, C., «El documento de trabajo del 14º Capítulo General», AG-SVD, *XIV CG*, Minutes, session 8, Addenda to the Minutes.
- SCHROEDER, R., «Comunión y misión», in *Preparación al 14º Capítulo General 1994*. Roma, Generalato SVD, [s.d.]: 17-32.
- «XIV Capítulo Geral 1994. Nossa missão ao serviço da comunhão», AG-SVD, *XIV GC*, folder II, doc. 016.
- «XIV General Chapter 1994. Our mission at the service of communion», *Nuntius* XIV, fasc. 1 (1994): 62-84.

## **XV Capítulo Geral**

- «1<sup>st</sup> revision of Chapter document», AG-SVD, *XV CG*, folder V, doc. 195.

- «AFRAM report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 089.
- «Answer of the Hungarian Province SVD to the Working Paper for the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 359.
- «Answers/responses to the queries of the Working Document», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 339.
- «Aporte de la zona panamericana al XV Capítulo General. Conclusiones de la III asamblea zonal», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 320.
- ASCHEMAN, T., «Report on Province suggestions for theme for XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 267.
- «ASPAC report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 088.
- BARLAGE, H., «15th General Chapter. P 06/97», *Nuntius* XIV, fasc. 4 (1997): 412-413.
- \_\_\_\_\_ «Theme of the 15th General Chapter 2000. P 11/98», *Nuntius* XIV, fasc. 5 (1998): 554-556.
- \_\_\_\_\_ «Guide for reflection on the theme of General Chapter 2000. P 11/98, Enclosure – 1», *Nuntius* XIV, fasc. 5 (1998): 558-560.
- \_\_\_\_\_ «Notes for the first phase of reflection and discussion on the Chapter theme. P 11/98, Enclosure – 2», *Nuntius* XIV, fasc. 5 (1998): 557-558.
- \_\_\_\_\_ «Listening to the Spirit. Our missionary response today. Working Paper for the 15th General Chapter. S 02/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999): 66-69.
- \_\_\_\_\_ «International preparatory commission. P 06/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999): 99-100.
- \_\_\_\_\_ «Convocation of the XV General Chapter. S 01/99», *Nuntius* XV, fasc. 1 (1999): 114-117.

- \_\_\_\_\_ «Oral report of the Superior General. 15th General Chapter 2000», AG-SVD, *XV CG*, folder II, doc. 058.
- \_\_\_\_\_ «Homily by Superior General Henry Barlage. Opening Mass», AG-SVD, *XV CG*, folder VI, 209.
- \_\_\_\_\_ «Homily for the closing of the XV General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder VI, doc. 222.
- «Botswana Province. Province reactions and comments on the Working Paper», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 345.
- «Collated report of ASPAC provincial reflection papers for Genchap 2000», AG-SVD, *XV CG*, folder XIV, doc. 321.
- «Comments of the Amazon Region on the Working Document for the fifteenth SVD General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 346.
- «Congo Province. Comments on Working Paper», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 351.
- «Considerations about the Working Paper of the General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 348.
- «Consolidated reactions to PrepCom 1 document. PHC Comments», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 378.
- «Contribution of SVD Spain based from Working Document of the XV General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 355.
- «Contribution of the Portuguese Province to the General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 383.

«Divine Word Missionaries. Province of Chile. A summary of the Provincial Chapter of November 25, 1999, based on the Working Document of the XV General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 350.

«English second revised version (July 10)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 199.

«EURO report to General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder III, doc. 090.

«Final document. Provincial Chapter, Ballenita, 25th Feb. 2000», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 354.

«General Chapter S 02/99. Mozambique», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 374.

«Groups 1,2,3 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 184.

«Groups 4,5,6 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 185.

«Groups 7,8,9 preliminary responses (June 20-21)», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 186.

«Informes del Superior General y de los Oficiales del Generalato», AG-SVD, XV CG, folder I, doc. 002.

KELER, K.; ASCHEMAN, T., «Report to the General Council on Province reflection papers. Phase one preparations for the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 334.

\_\_\_\_\_ «Listening to the Spirit. Our missionary response today. First international preparatory commission General Chapter 2000, 4-14 August 1999», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 335.

KLEDEN, L., «Presentation of draft chapter statement», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 182.

KLEDEN, L.; ASCHEMAN, T., «2<sup>nd</sup> international preparatory commission. Memo to the General Council (10<sup>th</sup> April 2000)», AG-SVD, *XV CG*, [sem número de folder].

«List of 12 basic groups & rooms assigned», AG-SVD, *XV CG*, folder IV, doc. 123.

«Listening to the Spirit. Feedback of the Chicago Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 390.

«Listening to the Spirit. Our missionary response today» [Draft Statement], AG-SVD, *XV CG*, folder V, doc. 182.

«Listening to the Spirit. Our missionary response today» [Working Paper], AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 336.

«‘Listening to the Spirit. Our missionary response today’. Reactions and comments on the Working Paper – URL Region», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 389.

«Listening to the Spirit. Our missionary response today. Statement of the SVD 15th General Chapter», *Nuntius* XV, fasc. 2 (2000): 93-120.

«Listening to the Spirit. Our missionary response today. The summary of Jawa Province preparatory reflection towards the General Chapter 2000», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 362.

McHUGH, P., «Arnaldo Janssen Spirituality Center», AG-SVD, *XV CG*, folder II, doc. 064.

«Minutes», AG-SVD, *XV CG*, folder VII, doc. 235.

«Organizational structure & procedural rules», AG-SVD, *XV CG*, folder I, doc. 018.

«PANAM report to General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder III, doc. 091.

PANIKULAM, I., «Nemi and future possibilities», AG-SVD, *XV CG*, folder II, doc. 065.

«Participants and staff. 15th General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder II, doc. 035.

PERNIA, A., «Diálogo con el Verbo», AG-SVD, XV CG, folder VI, doc. 220.

\_\_\_\_\_ «Follow up of the XV General Chapter statement. P 01/2001», *Nuntius XV*, fasc. 3 (2001): 163-165.

«Philippine Northern Province. Reactions and comments on the 15th General Chapter Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 379.

«Preliminary draft [Mission – Church]», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 192.

«Provincial Chapter reactions to the General Chapter Working Paper», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 380.

«Questions from drafting committee», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 191.

«Reaction paper of the SVD Timor on the Working Paper of the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 364.

«Reactions and comments of the Province OES on the Working Paper for the 15th General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 376.

«Reactions and comments on the Working Paper for the 15th General Chapter. SVD China Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 385.

«Reactions and comments on the Working Paper ‘Listening to the Spirit. Our missionary response today’, by members of the Irish-British Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 360.

«Reactions to the comments on the 15th General Chapter Working Paper. Western Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 392.

- «Reactions to the General Chapter Working Paper. Japan Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI.
- «Reactions to the Working Paper for the 15th General Chapter. From the caucus group – Generalate», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 353.
- «Recommendations of the Provincial Chapter of the Polish SVD Province to the ‘Working Paper – General Chapter 2000’», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 382.
- «Reflection papers on Chapter theme», AG-SVD, *XV CG*, folder XIII, doc. 268-297; folder XIV, doc. 298-333.
- «Reflection papers on Chapter theme. Australia Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XIII, doc. 272.
- «Reflection papers on Chapter theme. Botswana Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XIII, doc. 274.
- «Reflection papers on Chapter theme. Ghana Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XIII, doc. 287.
- «Reflection papers on Chapter theme. India South Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XIII, doc. 295.
- «Reflection papers on Chapter theme. Polish Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XIV, doc. 310.
- «Reflections on the work document prelates general meeting 2000. Province Colombia-Panama», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 352.
- «Region of Madagascar. Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 372.
- «Report of the Postulator General», AG-SVD, *XV CG*, folder I, doc. 004.

- «Report of the Secretary for Formation and Education», AG-SVD, *XV CG*, folder I, doc. 063.
- «Report of the Treasurer General», AG-SVD, *XV CG*, folder II, doc. 059.
- «Report Working Document General Chapter 2000. Netherlands-Belgian Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 375.
- «Response of Central Indian Province to the Working Paper for the 15<sup>th</sup> General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 365.
- «Response of the Ende Province to the Working Paper of the preparation commission», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 361.
- «Response of the Ghana Province to the Working Paper for the 15th General Chapter 2000 of the SVD», AG SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 358.
- «Response of the Kenyan Province to the Working Paper for the 15th General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 370.
- «Responses to Working Paper», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 339-360; folder XVI, doc. 361-394.
- «Responses to Working Paper. BRC Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 347.
- «Some reactions and suggestions of the Provincial Chapter of the Slovak Province SVD on the basis of the Working Paper of the Generalate toward the discussions at the coming General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 386.
- «South Argentinean Province. Reactions to the document of the 15th General Chapter», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 342.
- «Statement. The XI Provincial Chapter. SVD Province of Ruteng», AG-SVD, *XV CG*, folder XVI, doc. 363.



- «Statement of the Northern German Province on the Working Paper for the 15th General Chapter in 2000», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 356.
- «Statement of the SVD 15<sup>th</sup> General Chapter 2000. Listening to the Spirit. Our missionary response today», in *Nuntius* XV, fasc. 2 (2000): 93-120.
- «Suggested corrections to 1<sup>st</sup> revision», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 198.
- «Suggestions for Chapter theme», AG-SVD, XV CG, folder XIII, doc. 266.
- «Summary of groups one to twelve. Listening to the Spirit. Our missionary response today», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 188.
- «Summary of the reactions and comments on the Working Paper by SVD's of the PNG Province», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 381.
- «SVD apology for faults of past», AG-SVD, XV CG, folder IV, doc. 177.
- «Swiss SVD Province. Reactions and comments on the Working Paper GK 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 387.
- «The Bolivian Region's contribution to the General Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 344.
- «The opinions of the Paraguayan Province on the document for the General Chapter 2000», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 377.
- «The three roman communities. Common response to the Working Paper for the 2000 Chapter», AG-SVD, XV CG, folder XVI, doc. 384.
- «Trabajo de grupos 10,11 y 12 sobre el borrador del documento capitular», AG-SVD, XV CG, folder V, doc. 187.
- «Translation of the critical remarks from the Southern German Province», AG-SVD, XV CG, folder XV, doc. 357.

«Work document for the XV General Chapter. Reactions and impressions. Argentine Northern Province», AG-SVD, *XV CG*, folder XV, doc. 341.

«Work Plan. Second international preparatory commission: 26 April – 10 May 2000», AG SVD, *XV CG*, [sem número de folder].

«Zonal groups, number of members», AG-SVD, *XV CG*, folder II, doc. 050.

## **XVI Capítulo Geral**

«Approved resolutions and recommendations 2006», AG-SVD, *XVI GC*, folder III, doc. 103.

«China Province reflection paper», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

«Comments on living the prophetic dialogue. Preparation for the 2006 General Chapter by the three roman communities», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

DIVINE WORD MISSIONARIES, *SVD mission 2006. Province reports for the XVI General Chapter*. Roma, SVD Publications, 2006.

«Living prophetic dialogue. PNG Province reflection paper», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

«Living prophetic dialogue. Spirituality, community, formation, leadership, finances. Japan Province reflection paper», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

«Living prophetic dialogue. Spirituality, community, leadership, finances, formation. Province reflection papers. First international preparatory commission», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

«On living prophetic dialogue. General Chapter's theme 2006. Reflection», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

PERNIA, A., «16th General Chapter. Suggestions for the Chapter theme. P 02/04»  
*Nuntius XVI*, fasc. 1 (2004): 46-47.

\_\_\_\_\_ «Theme for the XVI General Chapter 2006. P 11/04», *Nuntius XVI*, fasc. 1  
(2004): 72-75.

«Preparação do Capítulo Geral de 2006», AG-SVD, *XVI CG*, folder VIII.

«Statement of the XVI General Chapter 2006. Living prophetic dialogue. Spirituality,  
community, leadership, finances, formation», AG-SVD, *XVI CG*, folder IV, doc.  
139; *Nuntius XVI*, fasc. 3 (2006): 379-411.

«Theme for the XVI General Chapter 2006. P 11/2004», AG-SVD, *XVI CG*, folder I,  
doc. 006.

## **2. GENERALATO**

«A year of Divine Word Missionaries reading the Bible», *Nuntius XVI*, fasc. 2 (2005):  
193-267.

«Be steadfast in hope», *Nuntius XVI*, fasc. 2 (2005): 272-281.

*Communication policy in the Society of the Divine Word*. Roma. SVD Publications,  
2010.

«Communications Media and the SVD», *Nuntius XI*, fasc. 1 (1985): 78-105.

«Directives for Mission Secretaries», *Nuntius XV*, fasc. 1 (1999): 46-64.

«Divine Word communications ministry», *Nuntius XII*, fasc. 2 (1987): 231-250.

«Go forward in hope», *Nuntius XV*, fasc. 4 (2002): 324-329.

«In gratitude and hope», *Nuntius XV*, fasc. 5 (2003): 433-440.

- «Las dimensiones características de la SVD», *En Diálogo con el Verbo* (2008).
- «Listen, my people. Journey with the Divine Word», *Nuntius XIII*, fasc. 3 (1992): 264-341.
- «Living the paschal mystery in the SVD missionary spirituality», *Nuntius XIII*, fasc. 1 (1991): 8-80.
- «Living by the Word», *Nuntius XII*, fasc. 4 (1988): 494-546.
- «Minutes of the General Council meeting 057 (26<sup>th</sup> July, 1999)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 1999*.
- «Minutes of the General Council meeting 062 (19<sup>th</sup> August, 1999)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 1999*.
- «Minutes of the General Council meeting 035 (4<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.
- «Minutes of the General Council meeting 036 (8<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.
- «Minutes of the General Council meeting 041 (20<sup>th</sup> May, 2000)», in AG-SVD, *Minutes of the General Council meetings 2000*.
- «Misioneros en exodo pascual», *Nuntius XIII*, fasc. 1 (1991): 8-86.
- «Missionaries and martyrs», *Nuntius XV*, fasc. 1 (1999): 23-42.
- «Prophetic dialogue», *Nuntius XV*, fasc. 3 (2001): 176-229.
- «Prophetic dialogue. Biblical stories, images and insights», *Nuntius XVI*, fasc. 4 (2007): 507-584.
- «Rejoice in hope». *Nuntius XVI*, fasc. 1 (2004): 135-140.

«SVD characteristic dimensions», *Nuntius* XV, fasc. 4 (2002): 285-321.

«SVD-laity. Mission partnership», *Nuntius* XVI, fasc. 5 (2008): 649-711.

«SVD ongoing formation», *Nuntius* XVI, fasc. 1 (2004): 85-134.

«The mission of the laity. An SVD commitment», *Nuntius* XII, fasc. 3 (1987): 396-440.

### 3. OUTROS DOCUMENTOS

ASCHEMAN, T., «Our missionary vision. A foundation for SVD identity», AG-SVD, XV CG, folder XIV, doc. 335: 38-46.

BARLAGE, H., «Informe del Superior General. Nuestra Congregación en 1992», *Nuntius* XIII, fasc. 4 (1994): 361-412.

\_\_\_\_\_ «Toward a fuller communion. S 01/95» *Nuntius* XIV, fasc. 2 (1995): 192-204.

*Catalogus Sodalium Societas Verbi Divini 2000*. Roma, Curia Generalizia SVD, 2000.

*Catalogus Sodalium Societas Verbi Divini 2010*. Roma, Curia Generalizia SVD, 2010.

COMISIÓN DE MISIÓLOGOS, «La Congregación del Verbo Divino en misión hoy», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985): 387-394.

«Consensus statement for workshop missionaries for the 21<sup>st</sup> century», *Arnoldus Nota* (April 1999): 3-4.

*Constituições da Congregação do Verbo Divino*. Fátima, [s. n.], 1986.

«Dialogi de constitutionibus nostris et relationes institutionis - self study», *Verbum. Supplementum* 7 (1968-1972).

«Documento final de la asamblea sobre la vocación de Hermano», in V. VON HOLZEN; P. MCHUGH, (eds.), *La vocación del Hermano SVD hoy. Asamblea sobre la vocación de Hermano, 10-29 de enero de 1994 Nemi*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1995 (Analecta SVD, 70/2): 96-102.

«Encontro de provinciais da Europa», *Comunicação* 16 (5 de Novembro de 1990).

KELER, K., «Practicando el diálogo como testimonio», *Arnoldus Nota* (Mayo 2001): 1-2.

HEEKEREN, H., «Nuestra vida comunitária», *Nuntius* X, fasc. 5 (1983): 523-534.

\_\_\_\_\_ «SVD identity. Religious-missionary», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985): 207-225.

\_\_\_\_\_ «The SVD and its commitment to the poor in development, justice and liberation», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985): 318-352.

\_\_\_\_\_ «La Congregación del Verbo Divino en misión hoy. P 07/81», *Nuntius* XI, fasc. 3 (1985): 386-387.

\_\_\_\_\_ «Our new constitutions. S 03a/83», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985): 642.

\_\_\_\_\_ «The new constitutions. S 05/83», *Nuntius* XI, fasc. 5 (1985): 645-650.

\_\_\_\_\_ «Our call. Response to a mission ever new», *Nuntius* XII, fasc. 2 (1986): 151-198.

\_\_\_\_\_ «Report of Fr. General. The SVD in 1985», *Nuntius* XII, fasc. 2 (1987): 250-297.

\_\_\_\_\_ «Report of the Superior General», *Nuntius* XII, fasc. 5 (1990): 636-662.

«Mensaje a los cohermanos. Asamblea general São Paulo, Brasil», *Nuntius* XIII, fasc. 4 (1994): 354.

MÜLLER, K., «Reunión (comisión) de misionólogos (y otros?)», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985): 277-279.

- \_\_\_\_\_ «Comisión de misiólogos», *Nuntius* XI, fasc. 2 (1985): 280-281.
- MUSINSKY, J., «Tenth General Chapter 1972; objectives and preparations», *Nuntius* IX, fasc. 3 (1972): 313-314.
- \_\_\_\_\_ «Introductory retreat. SVD tenth General Chapter 1972», *Nuntius* IX, fasc. 5 (1974): 511-552.
- PERNIA, A., «New general administration of the Society of the Divine Word. P 07/2000», *Nuntius* XV, fasc. 2 (2000): 67-68.
- \_\_\_\_\_ «Reapropriarnos su pobreza y sencillez, su fe y confianza», *Arnoldus Nota* (Octubre 2000): 1-3.
- \_\_\_\_\_ «Diez tesis sobre la internacionalidad SVD», *Arnoldus Nota* (Junio 2002): 1-2.
- RAABE, P., «Europäisches zonentreffen 1990 in Roscommon», AG-SVD, *ZON 0-1*, 1990.
- Second general assembly on the SVD Brother vocation*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2010 (Analecta SVD, 93/E).
- «Second meeting of european SVD provincials», *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987): 109-113.
- «Secularization, inculturation and dialogue in today's world. Reflections on mission towards the turn of the millennium and beyond», *Nuntius* XIII, fasc. 3 (1992): 342-356.
- SUBZONA BRASIL, «Documento de Santa Isabel. Desafiados pelos diálogos proféticos», in *Em diálogo com o Verbo no Brasil* (2005): 4-22.

## II – TEXTOS DO MAGISTÉRIO

### 1. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

BENTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005). Prior Velho, Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_ «Faith, reason and the University. Memories and reflections» [Lecture of the Holy Father Benedict XVI at the University of Regensburg, 12<sup>th</sup> September 2006]. (Disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html). Acesso a 17 de Dezembro de 2011).

\_\_\_\_\_ «Discurso do Santo Padre Bento XVI para o encontro na Universidade de Roma ‘La Sapienza’». (Disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html). Acesso a 17 de Dezembro de 2011).

\_\_\_\_\_ Carta encíclica *Caritas in veritate* (29 de Junho de 2009). Lisboa, Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Verbum Domini* (30 de Setembro de 2010). Prior Velho, Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_ «Discurso do papa Bento XVI». (Disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111027\\_assisi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi_po.html). Acesso a 10 de Fevereiro de 2012).



- JOÃO XXIII, Carta encíclica *Mater et Magistra* (15 de Maio de 1961), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 143-193.
- \_\_\_\_\_ Constituição apostólica *Humanae salutis* (25 de Dezembro de 1961), in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos conciliares. Constituições, decretos, declarações e mensagens conciliares*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002: xxi-xxix.
- \_\_\_\_\_ «Discurso do Papa João XXIII na Inauguração do Concílio», in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos conciliares. Constituições, decretos, declarações e mensagens conciliares*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002: xxxiii-xliv.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Pacem in terris* (11 de Abril de 1963), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 195-233.
- JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* (4 de Março de 1979). Braga, Editorial A.O., 1979.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Catechesi tradendae* (16 de Outubro de 1979). Braga, Editorial A.O., 1979.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Redemptionis donum* (25 de Março de 1984), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984: 788-817.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Dominum et vivificantem* (18 de Maio de 1986). Braga, Editorial A.O., 1986.
- \_\_\_\_\_ «Discorso ai rappresentanti convenuti in Assisi per la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986: 1249-1251.

- \_\_\_\_\_ «Discurso sulla piazza inferiore di San Francesco al termine della preghiera», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986: 1259-1265.
- \_\_\_\_\_ «Discurso alla Curia Romana per gli auguri di Natale», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2. Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 1986: 2019-2029.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de Dezembro de 1987), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 595-651.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Redemptoris missio* (7 de Dezembro de 1990). Braga, Editorial A.O., 1991.
- \_\_\_\_\_ Carta apostólica *Tertio millenio adveniente* (10 de Novembro de 1994). Braga, Editorial A.O., 1994.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Ut unam sint* (25 de Maio de 1995). Lisboa, Rei dos Livros, 1995.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Ecclesia in Africa* (14 de Setembro de 1995). Lisboa, Rei dos Livros, 1995.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Vita consecrata* (25 de Março de 1996). Lisboa, Paulinas, 1996.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Ecclesia in America* (22 de Janeiro de 1999), Prior Velho, Paulinas, 1999.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Ecclesia in Asia* (6 de Novembro de 1999), [trad. inglesa], in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXII, 2. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999: 734-831.

- \_\_\_\_\_ «Address of the Holy Father John Paul II to the Society of the Divine Word», in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIII, 1. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana (2000): 1211-1215.
- \_\_\_\_\_ Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6 de Janeiro de 2001). Braga, Editorial A.O., 2001.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Ecclesia in Oceania* (22 de Novembro de 2001). Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Ecclesia in Europa* (28 de Julho de 2003). Prior Velho, Paulinas, 2003.
- LEÃO XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (15 de Maio de 1891), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 33-67.
- PAULO VI, Carta encíclica *Ecclesiam suam* (6 de Agosto de 1964), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 235-270.
- \_\_\_\_\_ Motu proprio *Ecclesiae sanctae* (6 de Agosto de 1966), in F. SALES BAPTISTA (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio. Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980: 67-82.
- \_\_\_\_\_ Carta encíclica *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 367-397.
- \_\_\_\_\_ Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14 de Maio de 1971), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 399-427.

- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Evangelica testificatio* (29 de Junho de 1971), in F. SALES BAPTISTA (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio. Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980: 35-63.
- \_\_\_\_\_ Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de Dezembro de 1975), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 447-500.
- \_\_\_\_\_ «Unidos para a construção de uma nova era de concórdia fraterna», in *Ensinamentos de Paulo VI*, 6. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1976: 461-465.
- PIO X, Carta encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 de Setembro de 1907). Petrópolis, Vozes, 1959.
- PIO XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* (15 de Maio de 1931), in P. STILWELL (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993: 67-113.
- PIO XII, Carta encíclica *Humani generis* (12 de Agosto de 1950). Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1950.

## **2. OUTROS DOCUMENTOS**

- BÍBLIA SAGRADA. Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2008.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2000.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÓNICO (25 de Janeiro de 1983). Braga, Editorial A.O., 1983.
- COMMITTEE FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, «Guidelines on religious relations with the Jews (1 December 1974)», in A. FLANNERY, *Vatican Council*

*II. The conciliar and post conciliar documents.* Northport, Costello Publishing Company, 1988: 743-749.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fé e inculturação*. Lisboa, Rei dos Livros, [s.d.].

\_\_\_\_\_. *O cristianismo e as religiões*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, [s.d.].

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos conciliares. Constituições, decretos, declarações e mensagens conciliares*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus* (6 de Agosto de 2000). Lisboa, Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização* (3 de Dezembro de 2007). (Disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_po.html). Acesso a 22 de Dezembro de 2011).

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e anúncio. Reflexão e orientações sobre o diálogo inter-religioso e o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo* (19 de Maio de 1991). (Disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html). Acesso a 22 de Dezembro de 2011).

PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Interreligious dialogue. The official teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II*. Boston, Pauline, 2006.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS BISPOS E SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E OS INSTITUTOS SECULARES, Instrução *Mutuae relationis* (14 de Maio de 1978), in F. SALES BAPTISTA (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio*.

*Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980: 127-165.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E OS INSTITUTOS SECULARES, Instrução *Renovationis causam* (6 de Janeiro de 1969), in F. SALES BAPTISTA (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio. Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980: 83-104.

\_\_\_\_\_ Instrução *Venite seorsum* (15 de Agosto de 1969), in F. SALES BAPTISTA (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio. Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980: 105-124.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS, «A posição da Igreja perante os que seguem outras religiões», *Documentação Católica*, ano VII, nº. 82-83, (1984): 1-8.

### III – BIBLIOGRAFIA GERAL

ABREGO, J., «Los falsos profetas», *Reseña Bíblica* 1 (1994): 41-47.

ABREU, M., *Cornélio e Pedro. Caminho de ir e vir. Teologia do encontro missionário a partir de Act 10,1 – 11,18* [tese de mestrado, não publicada]. São Paulo, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1993.

ACKERMAN, B., «Why Dialogue?», *The Journal of Philosophy* LXXXVI, 1, (1989): 5-22.

AEBISCHER-CRETTOL, M., *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 2001.

- AGUILAR, M., *Dios en África. Elementos para una antropología de la religión*. Estella, Verbo Divino, 1997.
- AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella, Verbo Divino, 2009.
- ALCALÁ, M., «Juan Pablo II y la Vida Consagrada», *CONFER* 44 (2005): 449-469.
- ALEMANY, J., «Cristianismo y religiones. Bibliografía reciente», *Miscelánea Comillas* 57 (1999): 275-305.
- \_\_\_\_\_. *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*. Madrid, Desclée de Brouwer, 2001.
- ALONSO, S., *La vida consagrada*. Madrid, ITVR, 1988.
- \_\_\_\_\_. «Capítulo. Dimensión teológica», in A. RODRÍGUEZ; J. CASAS (dir.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989: 129-136.
- ALT, J., *El mundo en un mesón. Vida e obra misionera de Arnoldo Janssen*. Cochabamba, Verbo Divino, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The history of the foundation of the Divine Word Missionaries in Rome (1888-2003)*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2004 (Analecta SVD, 87).
- \_\_\_\_\_. *Henry Heekeren SVD. Superior General of the Society of the Divine Word 1977-1988*. Roma, Collegium Verbi Divini, 2006 (Analecta SVD, 90/E).
- ALT, J. (ed.), *Cartas de Arnaldo Janssen SVD, a America del Sur*. Tomo I: 1890-1899. Estella, Verbo Divino, 1992.
- AMALADOSS, M., *Making all things new. Dialogue, pluralism and evangelisation in Asia*. Maryknoll, Orbis Books, 1990.

- \_\_\_\_\_ «Assisi: five years later», *Catholic International*, vol. 2, n° 20 (15-30 November 1991): 988-993.
- \_\_\_\_\_ «The challenges of mission today», in W. JENKINSON; H. O'SULLIVAN (eds.), *Trends in mission. Toward the 3<sup>rd</sup> millennium*. Maryknoll, Orbis Books, 1991: 359-397.
- \_\_\_\_\_ «La mission comme prophétie», *Spiritus* 128 (1992): 263-275.
- \_\_\_\_\_ «Le Royaume, but de la mission», *Spiritus* 140 (1995): 291-304.
- \_\_\_\_\_ «Les nouveaux visages de la mission», *La Documentation Catholique* 2112 (Mars 19, 1995): 289-295.
- \_\_\_\_\_ *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Bilbao, Mensajero, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*. Estella, Verbo Divino, 2000.
- \_\_\_\_\_ «Religious pluralism and mission», *Ishavni Documentation and Mission Digest* 19 (2001): 82-96.
- \_\_\_\_\_ «The challenges and opportunities of dialogue with other religions», in L. STANISLAUS; A. D'SOUZA, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003: 103-119.
- \_\_\_\_\_ «La missiologie en tension. Des paradigmes en compétition», *Spiritus* (hors série 2005): 133-146.
- ANDERSON, F., (ed.), *Council daybook. Vatican II, session 4*. Washington, D.C., NCWC, 1966.
- ANDRADE, J., «Da pluralidade rumo ao diálogo inter-religioso», in E. VALLE, (org.), *Diálogo profético e missão*. Campinas, Komedi, 2005: 147-172.



- ANJOS, M. F., (ed.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- ANTÓN, A., «Eclesiología posconciliar. Esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», in R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca, Sígueme, 1989: 275-294.
- ANTONCICH, R.; SANS, J. M., *Ensino social da Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- APPIAH-KUBI, K.; TORRES, S., (eds.), *African theology en route*. Maryknoll, Orbis Books, 1979.
- ARINZE, F., «Pastoral attention to African traditional religion», in PCIRD, *Interreligious dialogue: The official teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II*. Boston, Pauline, 2006: 1130-1134.
- \_\_\_\_\_ «Pastoral attention to traditional religions in Asia, America, and Oceania», in PCIRD, *Interreligious dialogue: The official teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II*. Boston, Pauline, 2006: 1191-1196.
- \_\_\_\_\_ *La espiritualidad del diálogo* (3 de Março de 1999). (Disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_p\\_c\\_interelg\\_03031999\\_spirituality\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_p_c_interelg_03031999_spirituality_sp.html). Acesso a 22 de Dezembro de 2011).
- ASCHEMAN, T., «An agenda for SVD mission research. Being more ‘responsive to present needs’», *Verbum SVD* 43, fasc. 3 (2002): 253-272.
- \_\_\_\_\_ «Unusual friendship – all are called... to pass over... in prophetic dialogue. Reflections on the spirituality of mission», in L. STANISLAUS; A. D’SOUZA, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003: 1-23.

- \_\_\_\_\_ «Witness – Dialogue – Dimensions. Practical dreaming about SVD mission today», *Verbum SVD* 47, fasc. 1 (2006): 27-36.
- \_\_\_\_\_ «Witness – Dialogue – Dimensions. An SVD view of mission today», *Studia Missionalia* 55 (2006): 215-237.
- \_\_\_\_\_ *Ad Gentes – Inter Gentes. Caminada misionera hoy*. Roma, Secretariado de las Misiones SVD, 2006.
- AUNE, D., *Prophecy in early christianity and the ancient mediterranean world*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1983.
- AZEVEDO, M., *Os religiosos, vocação e missão. Um enfoque exigente e atual*. Rio de Janeiro, CRB, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986.
- BALASUNDARAM, F., *Teología cristiana asiática contemporanea*. Estella, Verbo Divino, 1999.
- BARBOSA, A., *A nova evangelização*. Lisboa, Paulinas, 1994.
- BARRETT, D., *World christian encyclopaedia. A comparative survey of churches and religions - AD 30 to 2200*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BELLAH, R., *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York, Harper & Row, 1970.
- BERGER, P., *The sacred canopy*. New York, Doubleday, 1967.
- BERGER, P.; LUCKMAN, T., *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York, Doubleday, 1966.
- BERNARD, C., *Teología espiritual*. Estella, Verbo Divino, 1997.

- BERTEN, I., «Pluralismo de las convicciones, búsqueda de la verdad y sociedad. Algunas notas sobre la declaración *Dominus Iesus*», *Concilium* 302 (2003): 31-40.
- BEVANS, S., «Center, means and aim. Contemporary Church documents on inculturation», *Verbum SVD* 37, fasc. 4 (1996): 413-429.
- \_\_\_\_\_. *Models of contextual theology*. Maryknoll, Orbis Books, 2002.
- BEVANS, S.; SCHROEDER, R., *Constants in context. A theology of mission for today*. Maryknoll, Orbis Books, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Prophetic dialogue. Reflections on christian mission today*. Maryknoll, Orbis Books, 2011.
- BOFF, L., *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Rio de Janeiro, CRB, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- BOFF, C., *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*. São Paulo, Loyola, 1979.
- BORG M.; J. D. CROSSAN, *El primer Pablo. La recuperación de un visionário radical*. Estella, Verbo Divino, 2009.
- BORGES, A., *Religião e diálogo inter-religioso*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- BORGES DE PINHO, J. E., «O ministério ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico», *Didaskalia* 12 (1982): 299-332.
- \_\_\_\_\_. «A recepção como realidade ecuménica e tarefa eclesial», *Didaskalia* 23 (1993): 1-389.

- \_\_\_\_\_ «Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso», *Humanística e Teologia* 26, fasc. 3 (2005): 329-363.
- BORGMAN, E., «La verdad como concepto religioso», *Concilium* 314 (2006): 87-97.
- BORNEMANN, F., *Arnoldo Janssen. Fundador de los Misioneros del Verbo Divino. Su vida y su obra*. Estella, Verbo Divino, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Arnold Janssen. Founder of three missionary congregations 1837-1909*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1975 (Analecta SVD, 35).
- \_\_\_\_\_ *A history of the Divine Word Missionaries*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1981 (Analecta SVD, 54-1).
- \_\_\_\_\_ *As wine poured out. Blessed Joseph Freinademetz SVD. Missionary in China 1879-1908*. Roma, Divine Word Missionaries, 1984.
- BOSCH, D., *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll, Orbis Books, 1991.
- BOUYER, L. «La unidad de la fe y el pluralismo teológico», in COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*. Madrid, BAC, 1976: 177-193.
- BRAGUE, R., «Para acabar com os “três monoteísmos”», *Communio* 24 (2007): 341-356.
- BRANDEWIE, E., *In the light of the Word. Divine Word Missionaries in North America*. Maryknoll, Orbis Books, 2000.
- BRUEGGEMANN, W., *The prophetic imagination*. Minneapolis, Fortress Press, 1978.
- \_\_\_\_\_ *A imaginação profética*. São Paulo. Paulinas, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Texts under negotiation. The Bible and the postmodern imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

- BRULS, J., «Un nouveau regard de l'Église Catholique. La déclaration conciliaire *Nostra aetate*», *Lumière et Vie* 80 (1966): 41-58.
- BRUTO DA COSTA, A., «The option for the poor. Reflections of a layperson on the implications of faith», *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987): 151-162.
- BUBER, M., *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1982.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1999.
- \_\_\_\_\_ «Diálogo», in E. BUENO DE LA FUENTE; R. CALVO, *Diccionario de misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003: 309-316.
- \_\_\_\_\_ «Reino», in E. BUENO DE LA FUENTE; R. CALVO, *Diccionario de misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003: 786-789.
- \_\_\_\_\_ «Teología de las religiones», in E. BUENO DE LA FUENTE; R. CALVO, *Diccionario de misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003: 796-805.
- BUHLMANN, W., *God's chosen peoples*. Maryknoll, Orbis Books, 1982.
- BUONO, G., *Missiology. Theology and praxis*. Nairobi, Paulines, 2002.
- BURROWS, W., «SVD priorities. Facing ministry and evangelization dilemmas», *Missiology* 8, n° 4 (1980): 455-469.
- \_\_\_\_\_ «Mission and missiology in the pontificate of John Paul II», *International Bulletin of Missionary Research* 30, n° 1 (January 2006): 3-7.
- \_\_\_\_\_ «Intercultural formation for mission. Mission “to” and “among” the nations», in US Catholic Mission Association, *Periodic paper* #3. (Disponível em <http://www.uscatholicmission.org/files/uscatholicmission/files/pp2007a.pdf>. Acesso a 25 de Janeiro de 2012).

- CALERO, A., «Profetas en la sociedad secular», *CONFER* 44 (2005): 539-558.
- CAMPS, A., *Partners in dialogue*. Maryknoll, Orbis Books, 1983.
- CARMODY, D., «The desire for transcendence. Religious conversion», in V. GREGSON, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988: 57-73.
- CARTER, W., *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella, Verbo Divino, 2007.
- CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidad de la liberación*. Santander, Sal Terrae, 1992.
- CATROGA, F., *Entre deuses e césaes. Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra, Almedina, 2006.
- CELAM, *A Igreja na actual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín*. Petrópolis, Vozes, 1969.
- \_\_\_\_\_, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México, [s.n.], 1979.
- CENKNER, W., «Make wide your tent», *Horizons* 24 (Fall, 1999): 273-276.
- CHALET, J. A., *Monseigneur Lefebvre*. Paris, Pygmalion, 1976.
- CHENU, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Barcelona, Herder, 1989.
- CHENU, M.-D., «Valor cristão das realidades terrestres», in E. SCHILLEBEECKX [et al.] (eds.), *A Igreja e o mundo, I*. Lisboa, Moraes, 1965: 49-63.
- \_\_\_\_\_, «Les signes des temps», *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1965): 29-39.
- CHIPENDA, J., «Theological options in Africa today», in K. Appiah-Kubi; S. Torres, (eds.), *African theology en route*. Maryknoll, Orbis Books, 1979: 66-72.

- CHUPUNGCO, A., *Liturgical inculturation. Sacramentals, religiosity, and catechesis*. Collegeville, Liturgical Press, 1992.
- CLAVEL, J. M., «Diálogo inter-religioso a partir de baixo», in A. BORGES (coord.), *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*. Porto, Campo das Letras, 2007: 365-385.
- COMBLIN, J., *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo, Herder, 1970.
- \_\_\_\_\_ «As aporias da inculturação», *REB* 56 (1996): 664-684; 903-929.
- \_\_\_\_\_ «Signos de los tiempos», *Concilium* 312 (2005): 87-100.
- COMBY, J., *Para comprender dos mil años de evangelización*. Estella, Verbo Divino, 1994.
- CONE, J., *For my people. Black theology and the black Church*. Maryknoll, Orbis Books, 1984.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, «Como Eu vos fiz, fazei vós também». *Para um rosto missionário da Igreja em Portugal*. Moscavide, Secretariado Geral da CEP, 2010.
- CONGAR, Y., «La recepción como realidad eclesiológica», *Concilium* 77 (1972): 57- 86.
- \_\_\_\_\_ «Serão as religiões não bíblicas mediações de salvação?», in Y. CONGAR, *Ensaio Ecuménicos*, Verbo, 1984: 281-306.
- \_\_\_\_\_ *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple et corps du Christ*. Paris, Beauchesne, 1984.
- COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Paris, Cerf, 2000.
- COUGIL, O., «Jesús y el Reino», *Misiones Extranjeras* 202 (2004): 420-439.

- COUTO, A., *Como uma dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Uma palavra é melhor do que um presente*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2009.
- CROLLIUS, A., «What is so new about inculturation?», *Gregorianum* 59 (1978): 721-738.
- CROSSAN, J., *The historical Jesus. The life of a mediterranean peasant*. San Francisco, Harper, 1992.
- D’COSTA, G., *The meeting of religions and the Trinity*. Maryknoll, Orbis Books, 2000.
- DE LACY, J. A., *Los libros proféticos*. Estella, Verbo Divino, 1993.
- DE SEBASTIÁN, L., «Neoliberalismo», in J.-J. TAMAYO-ACOSTA, (ed.), *10 Palabras clave sobre globalización*. Estella, Verbo Divino, 2002: 53-88.
- DHAVAMONY, M., «‘Pacem in Terris’ and the event of Assisi», *Seminarium* 39 (1988): 121-135.
- \_\_\_\_\_. *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*, Valencia. Edicep, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The Kingdom of God and world religions*. Roma, Università Gregoriana, 2004.
- DIAS DA SILVA, J., *Viver o Evangelho servindo a pessoa e a sociedade*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Em nome de Jesus Cristo. Uma formação básica em doutrina social da Igreja*. Prior Velho, Paulinas, 2007.
- DÍEZ, F. M., *La nueva evangelización. Restauración o alternativa?*. Madrid, Paulinas, 1992.



- \_\_\_\_\_ *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética*. Madrid, San Pablo, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Estella, Verbo Divino, 2005.
- DOOR, D., *Mission in today's world*. Maryknoll, Orbis Books, 2000.
- DORTEL-CLAUDOT, M., «La labor de revisión de las constituciones de los Institutos de vida consagrada pedida por el Vaticano II», in R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca, Sígueme, 1989: 861-884.
- D'SOUZA, C., *Ao encontro do outro. Uma leitura missionária das Constituições da Congregação do Verbo Divino*. São Paulo, [s.n.], 1997.
- DULLES, A., *Models of the Church*. New York, Doubleday, 1987.
- DUNN, J., *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo I: *Jesús recordado*. Estella, Verbo Divino, 2009.
- DUNNE, J., *The way of all the earth. Experiments in truth and religion*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.
- DUPUIS, J., «World religions in God's salvific design in Pope John Paul II's discourse to the Roman Curia (22<sup>nd</sup> December, 1986)», *Seminarium* 27 (1987): 29-41.
- \_\_\_\_\_ «Méthode théologique et théologies locales: adaption, inculturation, contextualisation», *Seminarium* 32 (1992): 61-74.
- \_\_\_\_\_ *Jesus Christ at the encounter of world religions*. New Delhi, Intercultural Publications, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Introdução à cristologia*. São Paulo. Edições Loyola, 1999.

- \_\_\_\_\_ *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander, Sal Terrae, 2000.
- \_\_\_\_\_ «Christianity and other religions. From confrontation to dialogue», *The Tablet* (20th and 27th October and 3rd de November 2001).
- \_\_\_\_\_ «O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista», in *Religiões. Identidade e violência*. Lisboa, Alcalá, 2003: 321-338.
- \_\_\_\_\_ *O cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- DUQUE, J., *O excesso do dom. Sobre a identidade do cristianismo*. Lisboa, Alcalá, 2004.
- DUQUOC, C., «Du dialogue inter-religieux», *Lumière et Vie* 222 (1995): 61-75.
- \_\_\_\_\_ *El único Cristo. La sinfonía diferida*. Santander, Sal Terrae, 2005.
- DURAND, J-D., *L'esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la communauté de Sant'Egidio. Une contribution à l'histoire de la paix*. Paris, Cerf, 2005.
- EBOUSSI BOULAGA, F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris, Présence Africaine, 1991.
- ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain*. Paris, L'Harmattan, 1980.
- \_\_\_\_\_ «Cristianismo y liberación en África», in R. GIBELLINI, (ed.), *Itinerario de la teología africana*. Estella, Verbo Divino, 2001: 197-225.
- ELIADE, M., «Methodological remarks on the study of religious symbolism», in M. ELIADE; J. KITAGAWA, (eds.), *The history of religions. Essays in methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959: 86-107.

- ELIZONDO, F. [et al.], *Evangelizar esa es la cuestión. En el XXX aniversario de Evangelii nuntiandi*. Madrid, PPC, 2006.
- ESPEJA, J., *El Evangelio en nuevas culturas*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- \_\_\_\_\_, *La espiritualidad cristiana*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo. La invención del diálogo*. Estella, Verbo Divino, 2001.
- ETCHEGARAY, R., «Conférence de presse, 10 Octobre 1986», *La Documentation Catholique* 1929 (7/12/1986): 1067-1068.
- FABC, «Evangelization in Modern Day Asia», in G. ROSALES; C. ARÉVALO, (eds.), *For all the peoples of Asia. Federation of Asian Bishops Conference documents from 1970 to 1991*. Quezon City, Claretian Publications, 1992: 11-25.
- \_\_\_\_\_, «Journeying together toward the third millenium», in G. ROSALES; C. ARÉVALO, (eds.), *For all the peoples of Asia. Federation of Asian Bishops Conference documents from 1970 to 1991*. Quezon City, Claretian Publications, 1992: 273-289.
- FABELLA, V., «Tercer Mundo», in V. FABELLA; R. S. SUGIRTHARAJAH, (eds.), *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*. Estella, Verbo Divino, 2003: 380-381.
- FABRIS, R., *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- FAHEY, M., «Church», in F. FIORENZA; J. GALVIN, (eds.), *Systematic theology. Roman catholic perspectives*. Minneapolis, Fortress Press, 1991: 1-74.
- FARIA, D., *Dos líquidos*. Porto, Fundação Manuel Leão, 2000.
- FIORENZA, E., *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins*. New York, Crossroad, 1983.

- FITZGERALD, M., «Quinze ans après Assise. Le développement du dialogue», *La Documentation Catholique* 2264 (2002): 177-183.
- \_\_\_\_\_ «*Nostra aetate*, a key to interreligious dialogue», *Gregorianum* 87, 4 (2006): 700-713.
- FITZGERALD, M. ; BORELLI, J., *Interfaith dialogue. A catholic view*. London, SPCK, 2006.
- FLAQUER, J., «Condiciones, dificultades y esperanzas en el diálogo con el Islam», *Sal Terrae* 94 (2006): 679-690.
- FLAQUER, J.; J. MELLONI, «El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología», *Selecciones de Teología* 200, vol. 50 (2011): 319-333.
- FLORISTÁN, C., *Para comprender la evangelización*. Estella, Verbo Divino, 1993.
- FRIES, H., «Evangelization and dialogue», in M. DHAVAMONY, (ed.), *Evangelization, dialogue and development*. Roma, Università Gregoriana, 1972: 249-262.
- FUELLENBACH, J., *The Kingdom of God. The message of Jesus today*. Maryknoll, Orbis Books, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Church. Community for the Kingdom*. Manila, Logos Publication, 2004.
- GEERTZ, C., *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- \_\_\_\_\_ *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books, 1973.
- GEFFRE, C., «La mission de l'Église a l'âge de l'œcuménisme interreligieux», *Spiritus* 106 (1987): 3-10.
- \_\_\_\_\_ «Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux», *SEDOS Bulletin* 35, n° 7-8 (2003): 103-111.

- \_\_\_\_\_. *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006.
- GIBELLINI, R., *Panorama de la théologie au XX siècle*. Paris, Cerf, 1994.
- GIDDENS, A., *Modernity and self-identity. Self and society in the late Modern Age*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- GIRAULT, R., «The reception of ecumenism», in G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA; J. KOMONCHAK, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987: 137-167.
- GITTINS, A., *Gifts and strangers. Meeting the challenge of inculturation*. New York, Paulist Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. «Beyond liturgical inculturation. Transforming the deep structures of faith», *Irish Theological Quarterly* 69 (2004): 47-72.
- GONZÁLEZ, A., «Verdaderos y falsos profetas», in A. GONZÁLEZ; N. LOHFINK; G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas Falsos*. Salamanca, Sígueme, 1976: 13-76.
- GREGSON, V., *Lonergan, spirituality, and the meeting of religions*. Lanham, University Press of America, 1985.
- \_\_\_\_\_. «Theological method and theological collaboration II», in V. GREGSON, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988: 92-119.
- GRIFFITHS, P., «Sobre *Dominus Iesus*. La complementariedad es sostenible», *Concilium* 302 (2003): 27-30.
- GUIBERT, V., «L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II», *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010): 45-66.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1972.

- GUTIÉRREZ, L., «Capítulo. Aspectos jurídicos», in A. RODRÍGUEZ; J. CASAS, (dir.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989: 136-141.
- HAPPEL, S., «The sacraments. Symbols that redirect our desires», in V. GREGSON, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. New York, Paulist Press, 1988: 237-254.
- HENN, W., «The Church and the Kingdom of God», *Studia Missionalia* 46 (1997): 119-147.
- HENRY, A., (ed.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Paris, Cerf, 1966.
- HERSKOVITS, M., *Acculturation. The study of culture contact*. Gloucester, Smith, 1938.
- HICK, J., «Jesus and the World Religions», in J. HICK, (ed.), *The myth of God incarnate*. Philadelphia, Westminster, 1977: 167-185.
- HICK, J.; KNITTER, P., (eds.), *The myth of christian uniqueness*. Maryknoll, Orbis Books, 1987.
- HORSLEY, R., *Sociology and the Jesus Movement*. New York, Crossroad, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella, Verbo Divino, 2003.
- HORTELANO, A., *Nueva evangelización*. Madrid, Perpetuo Socorro, 1991.
- IAMMARRONE, G., «Kénosis», in *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella, Verbo Divino, 1995: 550-552.
- INSTITUTOS MISSIONÁRIOS, *Animação missionária da Igreja em Portugal*. Lisboa, [s.n.], 1984.

ISHVANI KENDRA, «Conclusions of the research seminar ‘a vision of mission for the new millenium’», *Verbum SVD* 42, fasc. 1 (2001): 81-92.

\_\_\_\_\_ «Conclusions of the Ishvani Kendra silver jubilee colloquium. The Church in mission. Universal mandate and local concerns», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002): 471-484.

\_\_\_\_\_ «Conclusions of the seminar on ‘prophetic dialogue. Challenges and prospects in India’», *Verbum SVD* 45, fasc. 2 (2004): 205-213.

IZCO, J., «Fundamentos y rasgos bíblicos de la misión cristiana», in OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS DE ESPAÑA, *La misionología hoy*. Estella, Verbo Divino, 1987: 79-111.

JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, VII. Barcelona, Herder, 1978.

KEHL, M., *La Iglesia. Ecclesiología católica*. Salamanca, Sígueme, 1996.

KELER, K., «Practicando el diálogo como testimonio», *Arnoldus Nota* (Mayo 2001): 1-2.

KERN, W., «Identidad», in K. RAHNER, (ed.), *Sacramentum mundi*, III. Barcelona, Herder, 1973: 573-581.

KISALA, R., «Prophetic dialogue as life and mission», *Verbum SVD* 47, fasc. 4 (2006): 327-342.

\_\_\_\_\_ «Formation for intercultural life and mission», *Verbum SVD* 50, fasc. 3 (2009): 333-339.

KLOPPENBURG, B., «Os debates conciliares da quarta sessão», *Igreja e Missão* 21-22 (1966): 9-110.

KNITTER, P., *No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll, Orbis Books, 1985.

- KOMONCHAK, J., «The local realization of the Church», in A. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA; J. KOMONCHAK, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, CUA Press, 1987: 77-90.
- \_\_\_\_\_ «The Church», in V. GREGSON, (ed.), *The desires of the human heart. An introduction to the theology of Bernard Lonergan*. Mahwah, Paulist Press, 1988: 222-236.
- KUHN, T., *The structure of scientific revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- KUNG, H., *O cristianismo. Essência e história*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2002.
- LADARIA, L., «‘El cristianismo y las religiones’. Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional», *Seminarium* 38 (1998): 861-883.
- LANGLOIS, J. M., *Doutrina social da Igreja*. Lisboa, Rei dos Livros, 1994.
- LAVAL, M., «Le dialogue, structure fondamentale de l’être humain», *Spiritus* 169 (2002): 437-447.
- LEFEBVRE, M., *J’accuse le Concile*. Martigny, Éd. Saint-Gabriel, 1976.
- LINGENFELTER, S. G.; MAYERS, M. K., *Ministering cross-culturally. An incarnational model for personal relationships*. Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- LOHFINK, G., *Jesus and community. The social dimension of christian faith*. Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- LONERGAN, B., «The future of christianity», in W. RYAN; B. TYRRELL, (eds.), *A second collection*. Philadelphia, Westminster Press, 1974: 149-163.
- \_\_\_\_\_ «Unity and plurality. The coherence of christian truth», in F. CROWE, (ed.), *A third collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*. Mahwah, Paulist Press, 1985: 239-250.



- \_\_\_\_\_ «Natural right and historical mindedness», in F. CROWE, (ed.), *A third collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*. Mahwah, Paulist Press, 1985: 169-183.
- \_\_\_\_\_ *Method in theology*. Toronto, University of Toronto Press, 1990.
- LOURENÇO, J., *História e profecia. O mundo dos profetas bíblicos*. Lisboa, UCE, 2007.
- LUZBETAK, L., *The Church and cultures. New perspectivas in missiological anthropology*. Maryknoll, Orbis Books, 1989.
- MAIMELA, S., «La teología negra de la liberación», in R. GIBELLINI, (ed.), *Itinerario de la teología africana*. Estella, Verbo Divino, 2001: 269-287.
- MALINOWSKI, B., *Una teoria científica da la cultura*. Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1948.
- MANGENOT, E., «Prophète», in F. VIGOUROUX, (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, tome 5, partie 1. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1922, col. 705-727.
- MANJALY, T., «Paul's vision of collaborative ministry», *Verbum SVD* 50, fasc. 1 (2009): 31-56.
- MANTOVANI, E., «Religion and mission within the Church. A missiological reflection», *South Pacific Journal of Mission Studies* 36 (2007): 23-39.
- MARTELET, G., *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile*. Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- MARTEY, E., *African theology. Inculturation and liberation*. Maryknoll, Orbis Books, 1994.
- MARTIN, D., *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot, Ashgate, 2005.

- MARTINA, G., «El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico», in R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después*. Salamanca, Sígueme, 1989: 25-64.
- MARTÍNEZ, F. J., «Identidad», in F. J. MARTÍNEZ, (dir.), *10 Palabras clave en la construcción personal*. Estella, Verbo Divino, 2009: 51-77.
- MASSON, J., «L'Eglise ouverte sur le monde», *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962): 1032-1043.
- MATUMONA, M., *Teologia africana da reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*. Lisboa, Roma Editora, 2008.
- MAYORAL, J. A., «Situación del profetismo en el siglo VIII en el Reino del Norte», in S. AUSÍN, (dir.), *De la ruína a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Estella, Verbo Divino, 1997: 39-52.
- MBITI, J., *African religions and philosophy*. Oxford, Heinemann, 1990.
- MCGUINN, E., «Llamada a la renovación. Noveno Capítulo General 1967-1968», *Verbum* 10, fasc. 1-2 (1968): 3-142.
- MCHUGH, P., *Espiritualidad de nuestra Congregación. Una visión teológica*. Buenos Aires, Guadalupe, 1980.
- MCVEY, C., «Befriending: the heart of mission», *SEDOS Bulletin* 35, nº 1-2 (2003): 3-7).
- MEIER, J., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 1999.
- MEJIA, J., «Être ensemble pour prier», *La Documentation Catholique* 1929 (1986): 1083-1085.

- MENDONÇA, J. T., *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*. Lisboa, Assírio & Alvim, 2004.
- MENOZZI, D., «Opposition to the Council (1966-84)», in G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA; J. KOMONCHAK, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987: 325-348.
- MERCADO, L., «From pagans to partners in dialogue», in H. BETTSCHIEDER, (ed.), *Reflecting mission, practicing mission. Divine Word Missionaries commemorate 125 years of worldwide commitment*, vol. I. Nettetal, Steyler Verlag, 2001: 205-233.
- METAGO, E., *Théologie africaine et ethnophilosophie*. Paris, L'Harmattan, 1985.
- *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. Paris, Karthala, 1997.
- METZ, J. B., *Teologia do mundo*. Lisboa, Morais, 1969.
- MIRANDA, M. F., «O encontro das religiões», *Perspectivas Teológicas* 26 (1994): 9-26.
- *Inculturação da fé. Uma abordagem teológica*. São Paulo, Loyola, 2001.
- MOLTMANN, J., «La kénosis divina en la creación y consumación del mundo», in J. POLKINGHORNE, (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella, Verbo Divino, 2008: 181-196.
- MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*. São Paulo, Loyola, 2000.
- MOORE, B., (ed.), *Black theology. The South African voice*. London, C. Hurst, 1973.
- MOORE, S., *The crucified Jesus is no stranger*. New York, The Seabury Press, 1977.
- MÜLLER, K., *The renewal Chapters of the Society of the Divine Word*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1982 (Analecta SVD, 60).

- \_\_\_\_\_ «The 12<sup>th</sup> General Chapter of the Society of the Divine Word», *Verbum SVD* 24, fasc. 3 (1983): 211-223.
- \_\_\_\_\_ «Constitution 112 of the Divine Word Missionaries», *Verbum SVD* 28, fasc. 2 (1987): 115-129.
- \_\_\_\_\_ *Teología de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1988.
- \_\_\_\_\_ «La Congregación del Verbo Divino», in *Arnoldo Janssen, ayer y hoy*. Estella, Verbo Divino, 1988: 463-482.
- \_\_\_\_\_ «Misionología. Una introducción», in S. KAROTEMPREL, (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1998: 15-30.
- MUSINSKY, J. «Os objetivos específicos da SVD conforme o Beato Arnaldo Janssen», in *Arnaldo Janssen, ontem e hoje. Personalidade, carisma, herança*. Curitiba, SVD Brasil-Sul, 2000: 378-390.
- MVENG, E., *Théologie, libération et cultures. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*. Paris, Présence Africaine, 1996.
- NEHER, A., *L'essence du prophétisme*. Calmann-Lévy, 1983.
- NIEBUHR, H. R., *Christ and culture*. New York, Harper and Row, 1951.
- NOLAN, A., *Jesus before christianity*. Maryknoll, Orbis Books, 1976.
- \_\_\_\_\_ *God in South Africa. The challenge of the Gospel*. Cape Town, David Philip Publisher, 1988.
- NUNES, J., *Pequenas comunidades cristãs. O ondjango e a inculturação em África/Angola*. Porto, Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

«Oceanos de paz: religiões e culturas em diálogo. Apelo final do Encontro», *Lumen* 61, série III, nº 5/6 (2000): 34.

OLIKENYI, G., *African hospitality. A model for the communication of the Gospel in the african cultural context*. Nettetal, Steyler Verlag, 2001.

OLUPONA, J., (ed.), *African traditional religions in contemporary society*. New York, Paragon House, 1991.

PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander, Sal Terrae, 1991.

PAPE, C., «Misioneros de Africa y Asia en América Latina. Por qué y para qué?», *Verbum SVD* 41, fasc. 2 (2000): 305-314.

PAPE, C.; VERGARA, J., *José Freinademetz. Um tirolês que amou os chineses*. Lisboa, Verbo Divino, 2003.

PATES, A., «A missão da Ásia para os outros continentes», in *Actas do Colóquio 'Cristianismo na China'. Percursos e proximidades*. Fátima, Verbo Divino, 2005: 173-189.

PAWLIK, J., «The role of the 21<sup>st</sup> century missionary. Prospects and challenges», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002): 389-403.

\_\_\_\_\_ «Dialogue profétique». [Texto de aulas. Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2006].

PERNIA, A., «The teology and spirituality of mission in the documents of the SVD 13<sup>th</sup> General Chapter», *Verbum SVD* 30, fasc. 4 (1989): 367-384.

\_\_\_\_\_ *God's Kingdom and human liberation. A study of G. Gutierrez, L. Boff and J. L. Segundo*. Manila, Divine Word Publications, 1990.

- \_\_\_\_\_ «Reapropriarnos su pobreza y sencillez, su fe y confianza», *Arnoldus Nota* (Octubre 2000): 1-3.
- \_\_\_\_\_ «Mission for the twenty-first century. An SVD perspective», in S. BEVANS; R. SCHROEDER, (eds.), *Mission for the twenty-first century*. Chicago, CCGM Publications, 2001: 8-20.
- \_\_\_\_\_ «Diez tesis sobre la internacionalidad SVD», *Arnoldus Nota* (Junio 2002): 1-2.
- \_\_\_\_\_ «Hominis Dignitati. Las escuelas de Nanzan 1932-2002», *Arnoldus Nota* (Noviembre-Diciembre 2002): 1-2.
- \_\_\_\_\_ «Prophetic dialogue from the XV to the XVI General Chapter. Advances, difficulties and challenges», in AP-POR, *Assembleias Zona Europa. Fátima 2005*.
- \_\_\_\_\_ «Comedy and missionary communion. Mission as holy folly», *SEDOS Bulletin* 41 (2009): 17-26.
- \_\_\_\_\_ «Missio inter gentes», *Arnoldus Nota* (Noviembre 2009): 1-2.
- PHAN, P., *In our own tongues. Perspectives from Asia on mission and inculturation*. Maryknoll, Orbis Books, 2003.
- PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*. Estella, Verbo Divino, 2001.
- PIGNA, A., «Vida consagrada», in *Dicionário de orientação vocacional*. Prior Velho, Paulinas, 2008: 1424-1438.
- PIVOT, M., «Introduction et importance du dialogue dans la missiologie», *Spiritus* 169 (2002): 526-537.
- PIXLEY, J.; BOFF, C., *Opção pelos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1987.

PNUD, *Relatório do desenvolvimento humano 1997*. Lisboa, Trinova Editora, 1997.

\_\_\_\_ *Relatório do desenvolvimento humano 2002. Aprofundar a democracia num mundo fragmentado*. Lisboa, Mensagem, 2002.

POLICARPO, J., *Sinais dos tempos. Génese histórica e interpretação teológica*, Lisboa, Sampedro, 1971.

PORUTHUR, A., «An Indian reading of Chapter document 2000», *Verbum SVD* 42, fasc. 2 (2001): 163-171.

\_\_\_\_ «Dialogue trends in ASPAC Zone», *Verbum SVD* 43, fasc. 4 (2002): 429-437.

POTTMAYER, H., «A new phase in the reception of Vatican II. Twenty years of interpretation of the Council», in G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA; J. KOMONCHAK, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987: 27-43.

POULAT, E., *L'Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. [s.l.], Casterman, 1977.

\_\_\_\_ *L'Église c'est un monde*. Paris, Cerf, 1986.

QUATRA, M., *At the sides of the multitudes. The Kingdom of God and the mission of the Church in the FABC documents*. Quezon City, Claretian Publications, 2000.

RAHNER, K., «Christianity and the non-christian religions», *Theological Investigations* 5. Baltimore, Helicon Press, 1969: 115-134.

\_\_\_\_ «Anonymous christianity and the missionary task of the Church», *Theological Investigations* 12. New York, Seabury Press, 1974: 161-178.

\_\_\_\_ «Towards a fundamental theological interpretation of Vatican II», *Theological Studies* 40 (1979): 716-727.

- \_\_\_\_\_ «Jesus in the non-christian religions», *Theological Investigations 17*. New York, Crossroad Publishing Company, 1981: 39-50.
- RAMBO, L., «Conversion», in M. ELIADE, (ed.), *The encyclopaedia of religion*, vol. 4. New York, MacMillan, 1987: 73-79.
- RATZINGER, J., *Many religions, one covenant. Israel, the Church and the world*. San Francisco, Ignatius Press, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Fé, verdade e tolerância. O cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007.
- REHBEIN, F., *The mystery of God's love in the symbolism of the Upper Church of St. Michael, Steyl*. Steyl, AJSC, 2008.
- REUTER, J., *Arnaldo Janssen. Cativado e enviado pelo Espírito*. Braga, Livraria A.I., 2008.
- RIVAS, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- ROCHA E MELO, L., «Que é a espiritualidade?», *Communio* XI (1994): 197-203.
- ROHNER, A., *Die vortragstätigkeit P. Arnold Janssens. 1. Exerzitien*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1974 (Analecta SVD, 30).
- \_\_\_\_\_ *Die vortragstätigkeit P. Arnold Janssens. 2. Ansprachen und exerzitien*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1976 (Analecta SVD, 31).
- ROSA, J. M., *O primado da relação. Da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007.
- RUBIO, A. G., *Teologia da libertação. Política ou profetismo?*. São Paulo, Loyola, 1977.



- RUGGIERI, G., «Faith and history», in G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA; J. KOMONCHAK, (eds.), *The reception of Vatican II*. Washington, D.C., CUA Press, 1987: 91- 114.
- RZEPKOWSKI, H., *Diccionario de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1997.
- SALES BAPTISTA, F., (org.), *Vida consagrada à luz do Concílio. Documentos actuais da Igreja sobre vida consagrada*. Braga, Editorial A.O., 1980.
- SANDERS, E., *La figura histórica de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 1993.
- SANTOS, A., *Teología sistemática de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1991.
- SCHALLER, G., «The concept of mission in the legacy of prayer of Blessed Arnold Janssen», in P. MCHUGH, (ed.), *Arnold Janssen, yesterday and today*. Roma, Collegium Verbi Divini, 1998 (Analecta SVD, 63-III): 237-253.
- SCHILLEBEECKX, E., «A Igreja e o mundo», in E. SCHILLEBEECKX, [et al.], (eds.), *A Igreja e o mundo*, I. Lisboa, Moraes, 1965: 27-47.
- \_\_\_\_\_. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad, 1981.
- SCHMID, E., «Kulturkampf», in P. CHIOCCHETTA, (dir.), *Dizionario storico Religioso*. Roma, Editrice Studium, 1966: 496-499.
- SCHMIDT, R., *Exploring religion*. Belmont, Wadsworth, 1988.
- SCHREITER, R., *Constructing local theologies*. Maryknoll, Orbis Books, 1985.
- SCHINELLER, P., *A handbook of inculturation*. New York, Paulist Press, 1990.
- SEDOS, «Agenda for future planning, study and research in mission», *SEDOS Bulletin*, 81, n° 7 (1<sup>st</sup> May, 1981): 4-11.
- SEIGEL M.; MERCADO, L., «The status of mission in the Asia-Pacific region», in M. SEIGEL; L. MERCADO, (eds.), *Towards an Asian theology of mission*. Manila, Divine Word Publications, 1995: 9-12.

- SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., *Biblia y misión. Fundamentos bíblicos de la misión*. Estella, Verbo Divino, 1985.
- SHENK, W., *Changing frontiers of mission*. Maryknoll, Orbis Books, 1999.
- SHORTER, A., *Toward a theology of inculturation*. Maryknoll, Orbis Books, 1988.
- SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- SMITH, W. C., «Comparative religion: whither – and why?», in M. ELIADE; J. KITAGAWA, (eds.), *The history of religions. Essays in methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959: 31-58.
- SRAMBICAL, C., «Challenges and responses in Central Indian Province», in L. STANISLAUS; A. D'SOUZA, (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*. Pune, Ishvani Kendra, 2003: 129-140.
- STANDAERT, N., «L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988): 555-570.
- STANISLAUS, L., D'SOUZA, A., (eds.), *Prophetic dialogue. Challenges and prospects in India*, Pune. Ishvani Kendra, 2003.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W., *The future of religion. Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley, University of California Press, 1985.
- STEYLER MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT, *Today's Europe and the SVD. Reflections on mission*. Sankt Augustin, 2007.
- STILWELL, P., «O diálogo inter-religioso no contexto da missão *ad gentes*», in *Diálogo, testemunho e profecia. Actas do simpósio sobre a missionação*. Lisboa, Obras Missionárias Pontifícias, 2004: 121-137.
- STILWELL, P., (coord.), *Caminhos da justiça e da paz. Doutrina social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*. Lisboa, Rei dos Livros, 1993.

- STUBENTAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- SUESS, P. «La misión de Dios y la misión de los cristianos. Fundamentos, desdoblamiento, compromisos», *Misiones Extranjeras* 202 (2004): 395- 406.
- SULLIVAN, F., *Salvation outside the Church?*. New York, Paulist Press, 1992.
- TAMAYO-ACOSTA, J., *Para comprender la teología de la liberación*. Estella, Verbo Divino, 1989.
- TAN, J. Y-K., «*Missio inter gentes*. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishop's Conferences», *FABC Papers* 109 (2004).
- TEIXEIRA, A., *Entre o crepúsculo e a aurora. Modernidade e religião*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Não sabemos já donde a luz mana. Ensaio sobre as identidades religiosas*. Prior Velho, Paulinas, 2004.
- TEIXEIRA, F., «Le Concile Vatican II et le dialogue interreligieux», *Spiritus* (hors série, 2005): 73-88.
- TILLARD, J. M., *L'évêque de Rome*. Paris, Cerf, 1982.
- TILLEY, T., «“Christianity and the world religions”, a recent Vatican document», *Theological Studies* 60 (1999): 318-337.
- TILLICH, P., *Theology of culture*. Oxford, Oxford University Press, 1959.
- TINDER, G., *The political meaning of christianity. An interpretation*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander, Sal Terrae, 2005.

- \_\_\_\_\_ «El diálogo de las religiones en el mundo actual», *CONFER* 48, n° 186, 2009: 237-258.
- TRACY, D., *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York, Crossroad, 1981.
- TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*. Madrid, BAC, 1980.
- UGEUX, B., «Réflexions sur le dialogue interreligieux, 40 ans après *Nostra Aetate*», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 107 (2006): 51-74.
- VADAKUMPADAN, P., «Fundamento eclesiológico de la misión», in S. KAROTEMPREL, (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Estella, Verbo Divino, 1998: 66-78.
- VALADIER, P., *L'Église en process. Le catholicisme et société modern*. Calman-Lévy, 1987.
- VALLE, E., «Dimensões da nossa missão hoje», in E. VALLE, (org.), *Diálogo profético e missão*. Campinas, Komedi, 2005: 125-146.
- VARANDA, I.; M. CHEZA, «Subsídios para uma cronologia do diálogo inter-religioso (1893-2002)», *Humanística e Teologia* 24 (2003): 211-251.
- VELASCO, J. M., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander, Sal Terrae, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Ser cristiano en una situación posmoderna*. Madrid, PPC, 1996.
- Vienna international christian-islamic round table manifesto* (24<sup>th</sup> October 2008). Mödling, Verlag St. Gabriel, 2008.
- VON RAD, G., «Los falsos profetas», in A. GONZÁLEZ; N. LOHFINK; G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*. Salamanca, Sígueme, 1976: 145-163.

- WELKER, W., «Amor romántico, amor de alianza y amor kenótico», in J. POLKINGHORNE, (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella, Verbo Divino, 2008: 169-179.
- WILFRED, F., «The Federation of Asian Bishop's Conference (FABC). Orientations, challenges and impact», *Pro Mundi Vita Studies* 7 (January 1989): 11-17.
- WILSON, B., «Secularization», in M. ELIADE, (ed.), *The encyclopaedia of religion*, vol. 13. New York, MacMillan, 1987: 159-165.
- WILTGEN, R., *Le Rhin se jette dans le Tibre*. Paris, Éditions du Cèdre, 1973.
- WITVLIET, T., *An introduction to liberation theology in the Third World*. Maryknoll, Orbis Books, 1985.
- WOLFF, P., *Discernment. The art of choosing well*. Liguori, Triumph Books, 1993.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Guidelines on dialogue with people of living faiths and ideologies*. Geneva, WCC, 1979.
- ZAGO, M., «Day of prayer for peace», *Seminarium* 27 (1987): 57-67.
- ZAMBARLIERI, A., *Los concilios del Vaticano*. Madrid, San Pablo, 1996.



## ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS .....	7
INTRODUÇÃO .....	11
<b>PARTE PRIMEIRA</b>	
DIÁLOGO PROFÉTICO: GÊNESE DE UM NOVO CONCEITO NA TEOLOGIA DA MISSÃO .....	19
CAPÍTULO I	
A CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO DO IX AO XIV CAPÍTULO GERAL .....	25
1. A renovação conciliar e a Congregação do Verbo Divino .....	26
2. O XIII Capítulo Geral (1988) .....	32
3. A missão em atitude de êxodo .....	36
4. A Congregação do Verbo Divino em 1992.....	40
5. O XIV Capítulo Geral (1994) .....	43
CAPÍTULO II	
PREPARAÇÃO DO XV CAPÍTULO GERAL .....	49
1. Início do processo de consulta .....	49
2. Primeira etapa: um tema em discussão.....	52
3. Segunda etapa: o <i>Documento de Trabalho</i> no centro do debate .....	60
3.1. <i>Documento de Trabalho</i> .....	61
3.2. Reações ao <i>Documento de Trabalho</i> .....	66
4. Terceira etapa: elaborar a <i>Declaração Preliminar</i> .....	73
5. Algumas observações sobre o processo de preparação do XV Capítulo Geral .....	80
CAPÍTULO III	
O XV CAPÍTULO GERAL DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO (5 de Junho a 14 de Julho de 2000) .....	83
1. A <i>Declaração Preliminar</i> é apresentada aos capitulares .....	85

2. Contributo dos grupos de trabalho .....	90
3. A caminho da expressão «diálogo profético» .....	94
4. Opções finais da terminologia verbita sobre a missão .....	101
5. Fundamentos teológicos da expressão «diálogo profético» e o documento final do Capítulo .....	107
6. Síntese conclusiva .....	116

#### CAPÍTULO IV

RECEPÇÃO DO XV CAPÍTULO GERAL NA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO .....	119
--	-----

### **PARTE SEGUNDA**

OS CONCEITOS DE DIÁLOGO E PROFECIA: FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA .....	129
---	-----

#### CAPÍTULO V

O DIÁLOGO NO RECENTE MAGISTÉRIO DA IGREJA .....	135
---	-----

1. O Concílio Vaticano II como ponto de partida .....	136
2. O diálogo segundo Paulo VI .....	146
3. O diálogo no ministério de João Paulo II .....	151
3.1. Alguns textos fundamentais .....	152
3.2. O Encontro de Assis como marco simbólico .....	160
4. Outras intervenções do magistério pós-conciliar .....	164
4.1. <i>Diálogo e missão</i> .....	165
4.2. <i>Diálogo e anúncio</i> .....	167
4.3. <i>O cristianismo e as religiões</i> .....	169
4.4. <i>Dominus Iesus</i> .....	172
4.5. O magistério dos bispos da Ásia .....	173
5. Bento XVI: o diálogo e a questão da verdade .....	175

#### CAPÍTULO VI

FUNDAMENTOS DO DIÁLOGO .....	181
------------------------------	-----

1. Razões do diálogo .....	182
1.1. Perspectiva antropológica .....	183
1.2. Perspectiva teológica .....	187
1.3. Perspectiva missiológica .....	189
2. Pré-requisitos para o diálogo .....	191
3. Atitudes a cultivar .....	193
4. Várias formas do diálogo .....	197
5. Obstáculos ao diálogo .....	200
6. Síntese conclusiva .....	201



## CAPÍTULO VII

A IGREJA, COMUNIDADE PROFÉTICA .....	205
1. Os profetas e o profetismo na Bíblia .....	206
1.1. Etimologia .....	206
1.2. Antigo Testamento .....	207
1.3. Novo Testamento .....	212
2. A profecia no magistério recente da Igreja .....	215
3. A dimensão profética da vida consagrada .....	219
4. Missão: profecia e libertação .....	224
4.1. Teologias da libertação .....	225
4.2. Profecia e missão <i>ad gentes</i> .....	232

## CAPÍTULO VIII

A INTERVENÇÃO PROFÉTICA DO CRISTÃO .....	235
1. Imaginação profética .....	236
2. Atitude profética .....	240
3. Profecia, uma atitude alternativa .....	243

## CAPÍTULO IX

DIÁLOGO E PROFECIA NOS DOCUMENTOS RECENTES DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO .....	247
1. Recepção do diálogo pela Congregação do Verbo Divino .....	247
1.1. Diálogo: atitude estruturante da vida comunitária .....	248
1.2. Diálogo como caminho de evangelização .....	251
2. Profecia e libertação nos documentos da SVD anteriores ao XV Capítulo Geral ....	257
3. Síntese conclusiva .....	266

## PARTE TERCEIRA

O 'DIÁLOGO PROFÉTICO' NO CENTRO DA MISSÃO VERBITA .....	269
---	-----

## CAPÍTULO X

DISCERNINDO OS SINAIS DOS TEMPOS .....	275
1. Definindo os sinais dos tempos .....	276
2. Interpretando os sinais dos tempos .....	281
3. Os sinais dos tempos na perspectiva do XV Capítulo Geral .....	283

CAPÍTULO XI	
<i>MISSIO DEI</i> , REINO DE DEUS E MISSÃO DA IGREJA .....	289
1. <i>Missio Dei</i> .....	290
2. O Reino de Deus, horizonte e meta da missão .....	293
3. A Igreja ao serviço do Reino .....	300
4. A Congregação do Verbo Divino participante da missão da Igreja .....	304
CAPÍTULO XII	
DIÁLOGO PROFÉTICO: CARACTERIZAÇÃO E INTERLOCUTORES .....	309
1. Delimitação do campo missionário .....	310
2. Definindo diálogo profético .....	314
3. Interlocutores do diálogo profético .....	316
3.1. Os que não pertencem a nenhuma comunidade crente e os que procuram a fé .	318
3.2. Os pobres e os marginalizados .....	323
3.3. Pessoas de outras culturas .....	327
3.4. Membros de outras tradições religiosas e ideologias seculares .....	337
4. Considerações finais .....	342
CAPÍTULO XIII	
DIMENSÕES CARACTERÍSTICAS DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO .....	345
1. Definindo as dimensões características .....	346
2. As quatro dimensões características .....	350
2.1. Apostolado bíblico .....	350
2.2. Animação missionária .....	354
2.3. Justiça, paz e integridade da criação .....	358
2.4. Comunicação .....	363
3. As dimensões características no contexto do diálogo profético .....	367
4. Considerações finais .....	373
CAPÍTULO XIV	
DIÁLOGO PROFÉTICO: ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA E TESTEMUNHO DE VIDA .....	375
1. De estratégia a princípio intrínseco da missão .....	377
1.1. Dimensão profética do diálogo .....	379
1.2. Reinventar a profecia como kénose .....	384
2. Fora do diálogo não há missão .....	392
CONCLUSÃO .....	403

ANEXO .....	417
1. Interview with Antonio Pernia .....	421
2. Interview with John Fuellenbach .....	426
3. Interview with Thomas Ascherman .....	433
4. Interview with Thomas Malipurathu .....	445
5. Interview with Robert Kisala .....	451
6. Entrevista com Estanislau Chindecassee .....	456
7. Interview with Heinrich Barlage .....	462
8. Interview with Ennio Mantovani .....	471
9. Interview with Jac Kuepers .....	473
 BIBLIOGRAFIA .....	 477